Redactor: Gabriela Moldoveanu
Culegere şi tehnoredactare computerizată:
fiz. Gherghina Vlădescu

Toate drepturile asupra prezentei ediţii
aparţin asociaţiei
„CHRISTIANA"

ISBN - 973 - 95098 - 3 - 5

Paul Evdokimov

Vîrstele vieţii spirituale

Cuvînt înainte şi traducere
Pr. Prof. Ion Buga

Asociaţia filantropică medicală creştină
CHRISTIANA
Bucureşti 1993

Paul Evdokimov

Les Ages de la vie spirituelle

© Desclée De Brouwer 1980
ISBN 2 - 220 - 02304 - 4

PROLOGUL TRADUCĂTORULUI

Această carte a lui Paul Evdokimov este un dialog cu omul contemporan. Nu se adresează specialiştilor în teologie, nici numai celor ce cred, nici în mod special celor ce nu cred. Faptul că în prima parte dezvoltă pe larg problema ateismului nu înseamnă că face apologetică. Nu este totdeauna uşor pentru cititor, credincios sau nu, să fie de acord cu P. Evdokimov. Ceea ce este însă cert este aceea că se întîlneşte cu un dialog sincer. Înţelege că interlocutorul lui este deschis spre toate realităţile contemporane, către filosofie, psihologie, artă, birocraţie; este un adînc cunoscător al tuturor domeniilor.

Totodată, se observă uşor că poartă în cuvîntul lui un vast tezaur biblic şi patristic şi o experienţă personală convingătoare. Un ocean de cunoştinţe din toate domeniile şi din toate timpurile se filtrează printr-o trăire şi viziune personală.

Putem afirma că această carte este unul din fructele cele mai bune pe care le-a dat pînă acum gîndirea teologică ortodoxă în strădania ei de a crea ceea ce s-ar putea numi „sinteza neopatristică". Această sinteză a început să se contureze în urma întîlnirii marilor gînditori şi teologi ortodocşi din exil (Berdiaev, Bulgakov, Lossky, Afanasiev, Florovski etc.), cu duhul occidental, cu realitatea civilizaţiei apusene, în spaţiul Apusului. Această confruntare a determinat pe ortodocşi să caute, să redescopere, să conştientizeze şi să revalorifice cuvîntul pe care Răsăritul ortodox îl are de spus, şi aceasta într-un limbaj contemporan.

Cartea este un itinerariu ameţitor, construind cu o uimitoare iscusinţă punţi spirituale între cele mai variate concepţii, vremuri, nume, spaţii; de la Sf. Irineu la Freud, de la Kirke-

gaard la Sf. Nicodim Aghioritul, de la Sfîntul Varsanufie la Sartre. (Citează o splendidă frază şi din „Apostolatul social" al Patriarhului român Justinian.)

Se înţelege uşor că toată această concentraţie de o densitate inegalabilă pune probleme traducătorului, fiind parcă nevoie de o traducere, chiar în limba originară, fiindcă nu este uşor înţeleasă nici de cititorii francezi. Stilul este ultramodern, o bogăţie de sugestii aruncate parcă din zbor, lăsînd foarte mult loc cititorului să recreeze înţelesuri multiple; nici o lectură nu angajează personal pe cititor, aşa cum o face această capodoperă a lui Evdokimov. Deşi mărturisesc că acesta este pentru mine stilul ideal, dificultăţile surprinderii lui într-o traducere rămîn uneori insurmontabile. Pentru a-l înţelege bine pe Paul Evdokimov, trebuie să faci multă ucenicie la toate şcolile lumii religioase, filosofice, sociologice, literare. Bucuria întîlnirii cu Evdokimov merită, însă, orice osteneală şi cartea de faţă încearcă să realizeze pentru cititorul român tocmai această clipă sărbătorească a invitaţiei la festinul spiritual oferit de marele gînditor creştin contemporan.

Cartea este mesajul total adresat oricărui om; este un mesaj care inaugurează dialogul oamenilor liberi şi maturi, ortodocşi şi neortodocşi, credincioşi sau necredincioşi, doar sinceri şi sensibili la cele mai adînci probleme ale existenţei.

Marea tragedie a zilelor noastre nu este nici suferinţa, nici sărăcia, nici frica, ci sentimentul unei uriaşe absenţe. Oamenii şi mai ales tinerii caută cu disperare „ceva", descinzînd adesea în ţinuturi primejdioase, unde tot felul de slujitori ai „adînculuî" le oferă soluţiile cele mai bizare şi primejdioase.

Paul Evdokimov este un nou „glas al celui ce strigă în pustia" veacului XX şi cheamă spre „lumina cea adevărată" a Ortodoxiei patristice, spre izvoarele limpezi ale spiritualităţii răsăritene plină de prezenţa vie, de Duh purtător de viaţă, plină de Treime. Este cel mai remarcabil iniţiator al redescoperirii duhului treimic al Sfintei Ortodoxii, impunînd starea ecumenică a Ortodoxiei printr-o interpretare specifică a so-

ciologiei, a cosmogoniei, a antropologiei în lumina tradiţiei răsăritene.

S-ar putea afirma că în opera lui Evdokimov teologia dobîndeşte din nou statutul autentic din vremurile mari, acela de a fi o viziune totală, „neîmpărţită şi nedespărţită, neamestecată şi neschimbată". Întreaga viaţă a lui Paul Evdokimov este o solidă edificare spirituală şi, pentru a-i înţelege mai bine opera, se impune o minimă jalonare a vieţii lui.

Paul Nicolaevici Evdokimov s-a născut la 2 august 1901 la Petersbourg, oraşul cel mai europenizat din Rusia. Tatăl său aparţinea nobilimii militare, iar mama aparţinea vechii aristocraţii.

În 1907, colonelul Evdokimov a fost asasinat de către un soldat terorist. Această dramă l-a marcat profund pe copilul Paul, care va creşte sub influenţa mamei. Ea îl va iniţia în viaţa interiorizată şi va sădi în el înclinaţii teologice. Sensibilitatea şi bunătatea fără limite îşi au aceeaşi origine.

După obiceiul vremii, ca fiu de ofiţer, va face şi Paul şcoala militară. Începutul revoluţiei îl va afla la Kiev, unde începuse studii de teologie, dar pe care le întrerupe după cîteva luni, fiind înrolat în armata albă. Participă aproape doi ani la luptele de cavalerie împotriva bolşevicilor, dar fiind înfrînţi, va trebui să ia drumul exilului. Mai întîi pleacă la Constantinopol, unde lucrează ca şofer de taxi, apoi într-un restaurant. În 1923, vine la Paris unde era adunată toată „inteligheţia" rusă exilată. Îşi trece, cu brio, la Sorbona, licenţa în filosofie, lucrînd în acelaşi timp, noaptea, la Citroën, sau spălînd vagoanele prin gări.

În 1928 îşi ia licenţa în teologie la Institutul Saint Serge, nou înfiinţat la Paris, prin iniţiativa unei pleiade de teologi şi gînditori religioşi ruşi, în frunte cu preotul Serghei Bulgakov.

În 1927 se căsătoreşte cu Nataşa Brunel şi are doi copii: Nina în 1928 şi Michel în 1930.

În timpul ocupaţiei, familia Evdokimov se va refugia la Valenţa. În această perioadă susţine teza de doctorat la Facul-

tatea de litere din Aix-en- Provence, cu tema „Dostoievski şi problema răului".

În 1945 îi moare soţia. Paul Evdokimov se angajează total în slujirea aproapelui, slujire în care se afla deja ca membru al Rezistenţei. Conduce diferite societăţi de într-ajutorare pentru exilaţi sau pentru săraci, pînă în 1962. Participă de la început la lucrările Consiliului Ecumenic al Bisericilor şi face parte din Comitetul de studii de la Bossey, unde şi predă, ca profesor la Institutul Saint Serge.

În 1954 se recăsătoreşte cu Tomoko Sakaï, fiica unui diplomat japonez, căsătorit cu o englezoaică. Tomoko Evdokimov l-a îndemnat şi l-a ajutat prin devotamentul ei să dea la iveală imensa operă teologică pe care o păstra în suflet şi titlurile se succed cu repeziciune: ;Femeia şi mîntuirea lumii", „Ortodoxia", „Vîrstele vieţii spirituale", „Arta icoanei – teologia frumuseţii", „Gogol şi Dostoievski", „Hristos în gîndirea rusă", „Sfînta Taină a iubirii", „Iubirea nebună pentru Dumnezeu" etc.

În 1967 este chemat să predea la Institutul superior de studii ecumenice din Paris.

Viaţa zbuciumată încă din pruncie şi arderea totală pentru Dumnezeu şi pentru om au făcut ca anii lui să se oprească la limita de jos amintită de psalmist: moare în 1970 în vîrstă de 69 de ani, lăsînd în urmă o operă şi o amintire dintre cele mai luminoase cu putinţă. Cei ce l-au cunoscut mărturisesc că era de o bunătate naturală nemaiîntîlnită şi de o prietenie universală. Încheiem această prezentare cu titlul de pe coperta vol. XXIII, nr. 73-74 din revista francezã a Ortodoxiei „Contacts", de unde ne-am şi inspirat pentru datele biografice: „PAUL EVDOKIMOV – Martorul frumuseţii lui Dumnezeu".

Pr. Prof. Ion Buga

INTRODUCERE

Deasupra vacarmului din lume, dacă ştim să ascultăm, sensul lucrurilor ne pune întrebări. Mai mult ca oricînd, existenţa umană comportă exigenţa unei inevitabile limpezimi, pune unica întrebare serioasă care s-ar putea adresa oricărui om. Dincolo de toată literatura catehetică sau de propagandă, la nivelul conştiinţei dezbrăcate de orice prejudecată, omul credincios al veacului XX este invitat să spună ce este Dumnezeu, iar omul ateu, cel care neagă, să precizeze care este obiectul negaţiei sale.

Întrebarea surprinde şi, dacă răspunsul întîrzie să vină, tăcerea este revigorantă. Această întrebare este revelatoare şi, pentru omul însuşi, este un mod de a i se spune şi lui: cine eşti tu?

Cel care ar spune: Dumnezeu este Creator, Providenţă, Mîntuitor nu face decît să reia capitolele unui manual sau mărturiseşte o speculaţie, o distanţă dialectică între Dumnezeu şi el. În această situaţie, Dumnezeu nu este Totul, sesizat astfel cu pasiune şi cu spontaneitate, într-un dat nemijlocit al revelaţiei Sale. Unul din cei mai severi asceţi, Sfîntul Ioan Scărarul, spunea că trebuie să-L iubim pe Dumnezeu cum îşi iubeşte logodnicul iubita[1]. Un îndrăgostit, un pasionat de ceva, ar spune: „Pentru mine ea este totul...! este viaţa mea...! în afara ei nu există nimic...! restul nu contează, este inexis-

1 *Scara*, treapta XXX, 5.

tent". Sfîntul Grigorie de Nyssa, în culmea uimirii sale, lasă să-i scape acest suspin: „Tu, Cel pe Care sufletul meu îl iubeşte..."[2]

Ateismul nu neagă decît o ideologie, un sistem, o speculaţie, de care omul, cel mai adesea, a abuzat, nicidecum o realitate divină care nu se descoperă decît prin credinţă.

Tradiţia patristică renunţă la orice definiţie fiindcă Dumnezeu se află dincolo de orice cuvînt omenesc: „conceptele creează imagini false ale lui Dumnezeu, doar uimirea poate sesiza ceva", mărturiseşte Sfîntul Grigorie[3]. „Cuvîntul Dumnezeu pentru Părinţi este un vocativ care se adresează Celui de Negrăit". Dificultatea nu este mai mică nici în dreptul omului. Ea deja face pe Teofil al Antiohiei[4] să spună: „Arată-mi omul din tine şi eu ţi-L voi arăta pe Dumnezeu din mine". Taina divinităţii se reflectă în oglinda umană. Sfîntul Petru[5] vorbeşte de *homo cordis absconditus*, omul cel tainic al inimii.

Deus absconditus, ascuns, acoperit, a creat un „faţă către faţă", un alter ego: *homo absconditus*, omul tainic.

Viaţa spirituală izvorăşte în „păşunile inimii"[6] în spaţiile libere, atunci cînd aceste două fiinţe tainice, Dumnezeu şi omul, se întîlnesc aici.

„Ceea ce se întîmplă cel mai minunat între Dumnezeu şi sufletul omului este aceea de a iubi şi de a fi iubit", afirmă marii înduhovniciţi.[7]

„Nimeni nu vede pe Dumnezeu şi să rămînă viu".[8] Acest avertisment biblic înseamnă pentru Părinţi: nu se poate vedea Dumnezeu cu lumina raţiunii noastre, nu se poate defini nici-

2 P. G. 44, 801 A.
3 P. C. 44, 377 B; 1028 D.
4 P. G., 6, 1925 B.
5 I Pet. 3, 4.
6 Sfîntul Macarie, Omilii duhovniceşti.
7 KALLISTOS, P. G., 147, 860 AB.
8 Ex. 33, 20.

odată Dumnezeu, fiindcă orice definiţie este o limitare. Şi totuşi, „El ne este mai intim decît noi înşine". Tocmai la acest nivel de profunzime, de uimitoare apropiere faţă de noi, Dumnezeu îşi întoarce faţa către om şi-i spune: „Eu sînt sfînt".[9] El alege dintre numirile Lui exact pe cea care îl voalează cel mai mult. El este chiar „întreit sfînt", aşa cum strigă îngerii în Trisaghion, punînd astfel în relief caracterul incomparabil, absolut unic, al sfinţeniei divine. Înţelepciunea, puterea, chiar iubirea pot să întîlnească afinităţi şi similitudini; sfinţenia, dimpotrivă, nu are nici o analogie aici pe pămînt, nu poate fi nici măsurată, nici comparată cu nici o realitate din această lume. În faţa rugului aprins, în faţa focului mistuitor al „Celui Singur Sfînt"[10] orice element omenesc nu este decît „pămînt şi cenuşă". De aceea, din clipa în care sfinţenia lui Dumnezeu se arată, această hagiofanie, arătare sfîntă, provoacă imediat acel „mysterium tremendum", fiorul sacru, sentimentul irezistibil pentru „ceea ce este cu totul altceva"[11]. Acest lucru nu înseamnă nicidecum teama de necunoscut, ci o înfricoşare mistică, foarte caracteristică şi care însoţeşte orice manifestare a ceva care poartă în sine „un nume". „Eu voi trimite spaima înaintea ta"[12], zice Dumnezeu; sau: „scoate încălţămintea din picioarele tale, căci locul pe care stai este sfînt"[13].

Delimitînd astfel adîncurile de netrecut, Dumnezeu descoperă totodată conformitatea lor tainică: „adîncul cheamă adîncul"[14], „cum faţa întîmpină în apă faţa"[15]. Dumnezeu Iubitorul de oameni transcende propria-I transcendenţă, în-

9 Os., II, 9.
10 Apoc. 15, 4.
11 Vezi R. OTTO, *Sacrul*, Paris, 1929, p. 22.
12 Ex. 23, 27.
13 Ex. 3, 5.
14 Ps. 42, 8.
15 Cîntarea Cîntărilor 8, 6.

dreptîndu-se spre om, îl smulge din neant şi-l cheamă să depăşească la rîndul său propria-i imanenţă către Cel Sfînt. Omul poate să facă acest lucru fiindcă Cel Sfînt a binevoit să ia chipul său. Ba, mai mult, „Omul durerilor" face să se vadă „Omul dorirîlor": Iubirea veşnică, cea care naşte orice iubire, se strecoară în noi cu scopul ca noi să putem reînvia în El. Dumnezeu spune oricărui suflet: „Aşază-Mă ca pe o pecete pe inima ta, ca pe un sigiliu pe mîna ta, căci iubirea este tare ca moartea, flăcările ei sînt flăcări ale focului mistuitor al lui Iahve"[16]. De aceea, scriptura ne face să auzim: „Fiţi sfinţi precum Eu Însumi sînt sfînt"[17]; şi cînd Sfîntul Petru vrea să definească scopul vieţii creştine, el vorbeşte de participarea la sfinţenia lui Dumnezeu; la fel, Sfîntul Pavel, vorbind creştinilor, se adresează „sfinţilor" din Roma sau Corint. S-ar mai adresa el oare şi astăzi „sfinţilor" din Paris sau Londra, şi creştinul modern s-ar mai recunoaşte în această adresare?

Îndată ce vine vorba despre sfinţenie, se produce un blocaj psihologic. Gîndul se îndreaptă spre uriaşii de odinioară, eremiţi şi stîlpnici, unii ascunşi prin peşteri, ceilalţi agăţaţi pe stîlpi, pînă la nivelul la care aceşti „iluminaţi", „egali cu îngerii", să pară că nu mai aparţin acestei lumi. Sfinţenia pare perimată, ea aparţinea unui trecut devenit deja străin, inadaptabil formelor discontinui, în ritmul sincopat al vieţii moderne. Un stîlpnic azi nici măcar nu mai trezeşte curiozitate, ci doar provoacă întrebarea: la ce foloseşte? Un sfînt nu mai este azi decît un fel de yogi sau, şi mai rău, un bolnav, un neadaptat, în tot cazul o fiinţă inutilă.

Lumea se desacralizează în ochii noştri, fără măcar să întîlnească vreo rezistenţă. Sacrul era odinioară un semn format din materia acestei lumi, cu referire la „cealaltă lume", traducînd această lume, mărturisind-o. Dar cealaltă lume mai

16 Lev. 19, 2.
17 II Petru 1, 4; Evr. 12, 10.

vorbeşte omului astăzi? Transcendenţa pentru el nu mai transcende nimic, a pierdut orice corespondenţă cu realul, este inexistentă. Cît de simptomatică este în raport cu această constatare brutală apariţia recentă a unei forme de ateism organic şi normal! Departe de a apărea ca o nevroză a civilizaţiei, el pare mai degrabă să traducă o oarecare sfinţenie, o stare psihică, lipsită de orice nelinişte metafizică, preocupat doar de viaţa acestei lumi, insensibilă pentru religiozitate. O asemenea „desacralizare", un astfel de scepticism surîzător şi dezabuzat nu combate nimic, dar nici nu mai pune vreo întrebare asupra lui Dumnezeu. A fi azi inteligent înseamnă să înţelegi orice şi să nu crezi nimic.

În cel mai bun caz, această atitudine expediază politicos sfinţenia în mănăstiri, departe de lumea oamenilor, ceea ce vrea să spună că viaţa spirituală nu mai interesează pe omul modern, o consideră ca pe ceva nefolositor, care-l incomodează şi este bună de a fi aşezată în podul Istoriei.

Dar mai există încă ceva: chiar, şi poate mai cu seamă în mediile conformiste ale religiozităţii stabilite, religiosul provoacă într-un suflet sincer un reflex imediat de plictiseală. Plictiseala unor slujbe oficiate într-o limbă arhaică, sau cîntece puerile, a căror bucurie zgomotoasă cade în gol, plictiseala unui simbolism care dezorientează prin caracterul lui ermetic şi a cărui cheie pare pierdută pentru totdeauna.

De asemenea, lumea religioasă este cea a clericilor în rasă neagră, integrişti sau progresişti, sinceri sau ridicoli, este stilul pios al canoanelor şi al opreliştilor care apasă greu prin sobrietatea lor neînţeleasă. Este, de asemenea, mediocritatea „celor ce gîndesc bine", care se iau în serios, îşi impun mentalitatea făcută din discursuri edificatoare şi din predici ale căror formule goale se etalează în mijlocul unei inflaţii verbale universale... O viaţă religioasă domestică, socializată, democratizată care secretează aparenţele cele mai puţin atrăgătoare. Conţinutul ei intelectual se situează foarte jos, la

nivelul simplist al manualelor perimate, al ideilor necuprinzătoare şi al unei apologetice de neprimit. La scară mondială, acesta este un obstacol social enorm care dă apă la moară ideologiilor dominante ostile sau indiferente faţă de religie. Şi totuşi, în faţa Revelaţiei nu este vorba doar de om şi minunea judecăţii imanente se produce mereu. La lumina unei analize serioase se descoperă repede că, apropiaţi prin insuficienţa funciară, prin insatisfacţia metafizică a viziunilor respective, religiosul perimat şi ireligiosul avansat se regăsesc, înghesuiţi spate în spate, într-o imanenţă încolăcită în jurul ei însăşi.

ÎNTÎLNIREA

I – ATEISMUL

Ateismul se impune şi impune prin extensiunea lui masivă. El nu mai este privilegiul unei minorităţi luminate, ci exprimă norma comună tuturor straturilor societăţii. O civilizaţie s-a zidit conştient pe refuzul lui Dumnezeu, mai precis, pe negarea oricărei dependenţe în raport cu metafizicul. Într-adevăr, ştiinţa nu are nevoie de ipoteza Dumnezeu. Pe de altă parte, din punct de vedere moral, sau Dumnezeu nu este atotputernic, fiindcă nu suprimă răul, sau, dacă nu vrea să-l suprime, înseamnă că El nu este iubire.

Astfel construit pe negare, ateismul nu are nici un conţinut metafizic propriu, nici o filosofie constructivă. Profesat în mod explicit, el rămîne rar: forma lui dominantă, răspîndită democratic, este ateismul de fapt, nevertebrat, dar practic. Constatarea filosofică nu intervine decît *a posteriori* pentru a justifica atitudinile, pentru a invoca un alibi. Raţiunile lui nu sînt niciodată cu adevărat logice şi nu pot să fie întrucît s-ar frînge brusc; acestea sînt de ordin empiric, esenţialmente utilitare şi pragmatice. Aşa se explică dezinteresul omului practic faţă de problemele religioase, preocupat mai mult de chestiuni politice şi economice, credinţele religioase nefiind interesante pentru el. Această atitudine se întăreşte prin neîncrederea adesea justificată faţă de filosofii care abdică şi trădează funcţia lor socială prin propriul lor scepticism.

Sfîntul Pavel ştia bine ce făcea cînd îşi centra predica pe ceea ce suscita imediat reacţia violentă a logicii speculative.

Într-adevăr, Întruparea va rămîne totdeauna nebunie şi sminteală pentru gîndirea omului. Aceasta, în critica ei istorică, demitologizează şi distinge între Iisus ca persoană istorică şi Hristos din afabulaţiile dogmatice ale credinţei. Starea arhaică a ştiinţei de odinioară face pe orice savant de astăzi neîncrezător şi foarte puţin dispus să ţină seama de o pretinsă „revelaţie". Nu există, spun savanţii, nici o certitudine pentru evenimentul pretins şi, în orice caz, un adevăr ascuns în adîncul secolelor este inacceptabil pentru actualismul contemporan. Trebuie să se aleagă cu discernămînt între faptele verificabile şi textele care sînt emanate dintr-un mit. Este de neconceput, ofensatoriu chiar, ca Dumnezeu să intre în timp şi să-Şi încredinţeze adevărul unei mîini de ucenici obscuri şi unor mărunte texte fragile scrise acum douăzeci de veacuri. Viaţa lui Iisus nu lasă a se vedea decît anecdoticul fapt divers fără nici o garanţie de obiectivitate. Un fapt contingent, abia remarcat de istorici, cum ar putea să atingă inima omului de pe străzile veacului XX? Cum ar putea un eveniment datat şi fixat în timp şi spaţiu să revendice o valoare eternă, autoritatea lui Dumnezeu şi rolul universal al mîntuirii tuturor oamenilor? Există aici ceva monstruos de disproporţionat[1], insuportabil chiar pentru raţiunea critică. Omul Iisus ar fi putut foarte bine să existe în Palestina; nu divinizarea Lui de către ucenici, cît *umanizarea lui Dumnezeu* se arată inacceptabilă. Un ideal moral, un concept filosofic pot, la rigoare, să primească titlul de divin, dar filosoful va res-pinge totdeauna dialogul între om şi Dumnezeu-Omul, va respinge un Dumnezeu care vorbeşte omeneşte, avînd chip omenesc. Astfel, autoritatea apostolică se dizolvă şi, împreună cu ea, cea a Cuvîntului. Din lipsă de audienţă, Cuvîntul a devenit, mai mult ca oricînd, vocea care strigă în pustiul istoriei. Ca şi

1 Omul care se declară Dumnezeu este insuportabil pentru iudei, Dumnezeu devenit om este o sminteală pentru grec; Vechiul Testament cunoaşte pe Dumnezeu dar nu concepe un Dumnezeu suferind; misterele greceşti cunoşteau imaginea unui Dumnezeu suferind, dar nu-L cunoşteau pe Dumnezeu. Noul Testament îi descoperă pe amîndoi.

înţelepţii atenieni de odinioară, omul străzii de azi respinge orice discurs: „Despre asta te vom asculta altădată".

Trebuie să fii foarte atent cu aceste foarte reale dificultăţi, să fii foarte clar asupra a ceea ce credinţa pretinde spiritului nostru şi asupra motivului acestei credinţe. Din nefericire, credincioşii şi necredincioşii se ignoră reciproc, nu se mai înţeleg, aparţin unor tipuri antropologice diferite. Deja pentru Sfîntul Grigorie de Nyssa, omul care nu este mişcat de Duhul Sfînt constituie o specie, o umanitate aparte.

Credincioşii avansează cu naivitate argumentele fricii de Judecată sau ale neliniştii metafizice în faţa morţii; or, la nivelul evoluţiei actuale, învierea morţilor şi toată problematica religioasă clasică nu mai mişcă prin nimic conştiinţa ateului, căci în această situaţie de degenerescenţă avansată, nu mai există urme ale religiozităţii nici chiar în subconştient. Asistăm la o mutaţie profundă a substratului uman.

Este important să înţelegem acest lucru căci, deasupra mulţimii amorfe, existenţa unei vieţi spirituale reale, viaţa unui sfînt va constitui un fel de ghimpe insuportabil pentru un ateism care se vrea sistematic, moral şi totalitar. Mai curînd sau mai tîrziu, ignorarea reciprocă dintre credinţa dinamică şi ateismul militant, precum şi coexistenţa lor paşnică se va dovedi imposibilă. Apostolatele mesianice ating o limită unde se înfruntă cu violenţă şi se exclud. Într-adevăr, există deja o manieră lucidă şi autoritar luminoasă de a pune problema credinţei, punînd ateismul în chestiune, o confruntare directă care nu permite nici o trişare, nici o evaziune, nici un „azil al ignoranţei".

Ateismul se explică prin simplul fapt că Dumnezeu nu se impune nimănui şi că existenţa Lui nu este o evidenţă imediată pentru toţi. În spiritul maselor, credinţa religioasă se reduce la o exploatare, la o înstrăinare, ori la o compensaţie. Ajunge însă să se depăşească această demagogie, la urma urmei foarte facilă, pentru ca critica să se izbească de o adevărată dificultate. Nu este vorba de indiferenţii religioşi care nu interesează subiectul nostru. Cea mai surprinzătoare este

existenţa ateismului conştient, posibilitatea ei însăşi. Cum poate să fie cineva ateu?

Cuvîntul ateism, prin acel „a" privativ neagă „teismul", neagă pe Dumnezeu. Or, adevărata problemă este de a demonstra cum se poate face acest lucru şi, în primul rînd, de a preciza ce anume neagă. Cum defineşte ateismul ştiinţific „complexul Dumnezeu" înainte de a-l nega? Toată problema stă aici. Or mai degrabă este vorba de negarea unei teologii şcolare, a unei concepţii antropomorfe şi umane despre Dumnezeu. Aceasta nu depăşeşte deloc umanul şi nu atinge cu nimic pe Dumnezeu în sine. Pe de altă parte, filosofic vorbind, nu se poate nega un lucru decît afirmînd un altul. Şi negînd pe Dumnezeu, ce se afirmă precis în locul Lui? Dacă e vorba de o protoplasmă gravidă deja de viitorii ei profeţi trebuie să mărturisim că este o ipoteză mai problematică decît orice idee simplistă, dar onestă asupra unui Dumnezeu Creator.

A nega şi a ignora sînt demersuri ale raţiunii foarte diferite. Un agnostic nu afirmă nimic şi ignoră totul. Dimpotrivă, nu pot fi negate decît erorile dovedite sau imposibilităţile evidente. Ateismul pretinde că Dumnezeu este evident imposibil. Or, ştiinţa ne îndeamnă la o extremă prudenţă în judecăţile ipotetice şi mai ales în consideraţiile asupra a ceea ce este imposibil. Graniţa între posibil şi imposibil se deplasează constant pînă la a nu mai şti unde să o aşezi. Şi dacă tocmai ştiinţa de mîine va fi aceea care să demonstreze că ateismul este o imposibilă impostură, o ignoranţă crasă, o supravieţuire a obscurantismului ateist, mai rău decît pretinsele „tenebre" ale Evului Mediu?

Desigur, un asemenea reviriment al intelectualului nu-i sigur astăzi. Dar absenţa flagrantă a unei filosofii atee destul de consecventă şi constructivă obligă ateismul academic, sub formele lui recente, să se situeze dincolo de problema lui Dumnezeu. El nu mai este la capătul unei reflecţii, ci la începutul ei. Este un postulat gratuit, simplist, pre-critic, care

declară că existenţa lui Dumnezeu nu mai este o problemă filosofică[2].

Ateismul astfel simplificat, pătrunzînd în mase, nu mai vine din creierul unor filosofi şi se îndepărtează astfel de orice exerciţiu al inteligenţei. Imperceptibil, el se identifică cu situaţia istorică, se aşază în suita condiţiilor poiitice şi economice. Îşi revendică şi-şi însuşeşte orice efort împotriva foametei, războiului, nedreptăţii. El o face cu atît mai uşor cu cît religia oficială, compromisă într-o ordine (socială) depăşită, împărtăşeşte destinul acestei ordini şi se vede pur şi simplu dată la o parte din drum.

Prin urmare, Dumnezeu nu este contestat în El însuşi: „Să lăsăm cerul preoţilor şi călugărilor", zice Heine; prezenţa Lui în lume, rădăcina Lui în uman sînt negate cu patimă. Negaţie îngăduită chiar de Dumnezeu, care se vădeşte dar nu se dovedeşte demonstrativ. Este evident, empiric vorbind, că omul îl poate redescoperi pe om, poate chiar să experimenteze o pasiune faţă de om fără să fie nevoie de intervenţia zeilor; din acest moment, cel puţin în aparenţă, cu cît omul este mai om, cu atît el este mai puţin religios şi cu atît mai mult se poate simţi singurul demiurg al destinului său şi stăpînul Istoriei.

În cazul limită, ateismul nu mai apare ca un epifenomen fortuit al condiţiei umane, ci devine esenţial, spre exemplu, în *doctrina marxistă*. Comunismul nu există decît în funcţie de umanismul integral. Conform presupunerilor lui, omul este singura realitate a istoriei. El poartă în sine principiul propriei geneze, crearea omului de către om. Raportul dialectic constituie Istoria, raport de producere a omului şi de transformare a naturii în natură umană. Omul nu există deci decît în măsura în care se produce ca atare. De la „a avea" (neîmpli-

2 Termenul de ateism „convine mai bine polemicilor religioase decît discuţiilor filosofice, din care, deja, tinde să dispară". Voc. phil., Lalande, p. 88. Pentru neopozitivism, nu există nici o cunştinţă corespunzătoare cuvîntului Dumnezeu; problemele metafizice sînt golite de sens.

nire posesivă), el trece la „a fi" (plinătate ontologică) asumîndu-şi întreg conţinutul fiinţei sale, creîndu-se pe sine însuşi. Acest „sens uman" unic are o mare influenţă asupra omului, suscită pasiunea omului faţă de om. În punctul culminant al conştiinţei sale, libertatea se descifrează şi se impune ca „necesitate înţeleasă" a creaţiei faţă de propria ei substanţă, promovarea omului social, total şi universal.

Ceea ce este important de înţeles este că ateismul militant este pre-comunist, este delimitat strict de propriile-i margini. Negarea lui Dumnezeu, argumentele inexistenţei Lui, expunerea filosofică a contradicţiilor inerente domeniului religios constituie preliminariile dialectice ale ateismului; faţă cu praxisul, acest ansamblu, desigur, este o sferă a abstractului. Omul epocii ateismului militant, chiar cel care-l exprimă cel mai bine, este încă omul abstract, căci critica, chiar cea marxistă, este o operaţie pur intelectuală.

Or, în momentul depăşirii radicale a oricărei forme de înstrăinare, va fi suprimată în mod automat înstrăinarea religioasă. Umanismul absolut este efectiv ateu, aceasta fiind o situaţie de fapt.

La capătul unei evoluţii istorice, nu va mai fi loc pentru un ateism militant şi critic, căci, obiectivul lui – scopul – odată atins, chestiunea religioasă a existenţei lui Dumnezeu nici nu se va mai pune şi, în acelaşi timp, ateismul abstract şi teoretic este depăşit definitiv, revolut. Religia, teismul şi ateismul împărtăşesc aceeaşi soartă, devin piese de muzeu. Într-adevăr, la vîrsta de aur, actul conceperii individuale va deveni un act generic total, suficient în sine, în el aflîndu-se concentrată întreaga lege a speciei, prezentă în totalitate, în aşa fel încît chestiunea primului strămoş va cădea de la sine. Orice frămîntare cu privire la origini apare din experienţă, întoarsă spre stadiul reflexiv depăşit, pune pe om şi materia în discuţie şi prin aceasta îl arată ca neexistînd plenar. Aceasta ar însemna recunoaşterea non-esenţialităţii lor. Or, comunismul nu este un postulat filosofic, ci un act care încheie istoria. Omul socialist, apariţia lui, este o probă unică, de necontestat,

el va fi mai mult decît o probă, va fi o revelaţie! De aceea, comunismul începe după ateism, el este praxis, transformare a lumii. Respingerea practică rezolvată *in actu* se situează la începutul unei ere noi odată pentru totdeauna.

Negarea lui Dumnezeu a permis afirmarea omului; aceasta odată actualizată, nu mai rămîne nimic de negat nici de mijlocit. Starea psihologică a omului socialist suprimă ateismul speculativ al negaţiei şi cercul se închide asupra omului total, asupra substanţei lui absolutizate, divinizate. La acest nivel – ca şi Dumnezeu care nu-şi pune întrebări asupra Lui însuşi – omul total nu va mai putea pune întrebări asupra propriei sale realităţi.

Metoda – se poate observa imediat – se dovedeşte simplistă, prefilosofică. Invizibilul transcendent este decretat inexistent, nu în mod direct, ci în funcţie de materie, fiindcă aceasta ar diminua realitatea faptului material, a integrităţii ei, ar scăpa obiectivităţii constitutive a conştiinţei. Mai mult, şi aceasta este şi mai grav, odată instalat, comunismul integral, suprimînd ateismul critic, suprimă chiar condiţiile care permit accesul la critică, deci suprimă orice verificare posibilă a propriului fundament. Ateismul critic nu-i decît postulatul unui adevăr care-l suprimă pe el însuşi definitiv. Actul final desfiinţează condiţiile propriei lui actualizări.

Înaintea apariţiei omului total, negarea lui Dumnezeu nu este suficientă, ea este pragmatică, apoi ea este inexistentă, deci, în nici un moment ea nu este valabilă în sine. Dreptul şi faptul situîndu-se pe planuri diferite, prăpastia dintre cele două face imposibil apelul de la una spre cealaltă. Această lipsă flagrantă de legătură dialectică face întreaga demonstraţie marxistă atee foarte fragilă, incoerentă, fără rezistenţă în faţa unei investigaţii filosofice serioase.

Astfel, ateismul efectiv este mai mult decît ateismul propriu-zis; el este chiar altceva fiindcă este situat dincolo de ateism şi de problematica lui. Nu este accesibil decît omului viitor, deci încă nu există sau nu este accesibil unui non-comunist. Un fetişism al materiei face, aşadar, să apară din adîncimile ei omul-dumnezeu.

Această viziune explică foarte bine situaţia actuală în Rusia care mai lasă un oarecare loc Bisericii, precum şi criticii virulente a religiei. Acestea sînt fapte inerente stadiului precomunist. Se asistă la o luptă disperată din care ateismul critic, nu se retrage decît protejînd fabricarea fabuloasă a unui mit viitor.

Cu cît marxismul este mai puternic din punct de vedere politic şi economic, cu atît este mai sărac din punct de vedere filosofic. Materia marxismului nu are nimic de-a face cu materia fizicii moderne. Cînd Marx spune, cu un oarecare lirism, că spiritul este „zbuciumul materiei", el manifestă un romantism perimat. Un regres clar intelectual împinge marxismul pînă la stadiul unui monism pancomunist deja arhaic. Într-adevăr, el prezintă o filosofie emanatistă a totalităţii materiei. Colectivul socialist este singurul concret al existenţei organizate; ceea ce deviază de la această „linie generală" care trasează conturul plinătăţii socialiste, un individ, de exemplu, sau o persoană care ar vrea să se detaşeze, sau şi mai rău, să se opună, devine imediat o abstracţiune eretică. Neputînd să devină unul din elementele sale, Dumnezeu împiedică totalizarea şi se descoperă ca abstracţiune prin excelenţă.

Totalitatea marxistă evacuează fiinţa lui Dumnezeu dar pretinde a avea toate atributele divine. Se recunoaşte aici foarte paradoxal argumentul ontologic al marxismului: la limită, în starea protoplasmei divinizate, perfecţiunea şi existenţa coincid.

Acest caracter totalitar al marxismului face din el *o religie substitutivă*. Marx a creat mitul proletariatului-mesia colectiv, singura clasă liberă de păcatul originar al exploatării; prin suferinţele sale, acest popor ales ispăşeşte şi mîntuieşte lumea, conducînd-o spre pămîntul făgăduit al Împărăţiei.

Materia îşi atinge culmea în conştiinţa infailibilă a lui Karl Marx. Doctrina lui este adevărul neschimbat şi universal, ea se va aplica pe pămînt, dar şi altor lumi nenumărate din univers, materia fiind identică pretutindeni. Metamorfoza marxistă pune o întrebare fără răspuns posibil: cum evoluează materia spre conştiinţă, cum devine ea capabilă să se simtă şi să se

cunoască în calitate de supermaterie? Ce a fost în mintea şi în sufletul acelei uimitoare maimuţe care s-a descoperit prima că era om?[3] Aici „superiorul rezultă din inferior", efectul conţine acel „ceva", acel „nu ştiu ce" care nu are nici o urmă în premize şi aceasta este cu adevărat propriu unei minuni. Materia dotată cu „auto-mişcarea" a cărei cauză nu o poate nimeni determina, se îndreaptă implacabil nu spre absurd, ci spre logosul supermateriei.

În elanul său autocritic, comunismul de azi mărturiseşte că a neglijat pe omul singur, solitudinea omului. Acesta este subiectul preferat al romanelor sovietice actuale. Or, un mare matematician, Whitehead, a zis exact: „Dumnezeu este ceea ce face omul din singurătatea lui..." Lent dar sigur, o idee surprinzătoare izbeşte pe omul singur: a te opune cuiva înseamnă a aduce un omagiu existenţei lui...

În lumina unei analize serioase materialismul dialectic apare antidialectic, retrograd şi antimodern, căci el rezolvă problema lui Dumnezeu fără să o fi pus corect, rezolvă această problemă împotriva omului, împotriva unui dat fundamental al fiinţei sale. Este o frustrare şi o înstrăinare făcută în răspăr (împotriva omului). Dumnezeu se află sărăcit de uman, dezîncarnat. Se poate însă întreba ce cîştigă în schimb omul şi ce se va întîmpla cînd, inversînd schema lui Feuerbach, Dumnezeu va lua cunoştinţă de această sărăcire a lui şi-şi va însuşi definitiv umanul – *totus Christus* – şi aceasta va însemna Judecata.

„Daţi-i omului această lume şi nevoia pentru cealaltă lume va dispare" înseamnă pretenţia demagogică pe care o are ateul de a dispune de această lume. Practica, substituită adevărului, pune accentul pe eficacitate şi pe randament în sectoarele tehnice şi explică reuşitele lui de moment, totdeauna posibile dar mereu provizorii, suspendate între „pauzele" istoriei şi între bilanţul eşecurilor ei.

---

3 Se poate presupune că cei care afirmă că omul descinde din maimuţă chiar vin cu adevărat din maimuţă, iar cei care se reclamă din Tatăl ceresc sînt fiii lui Dumnezeu. De asemenea, se poate presupune că la punctul cel mai de jos al căderii lui, omul a zămislit maimuţa.

În Rusia sovietică, Biserica declară că acceptă ştiinţa şi tehnica în totalitatea lor, existenţa lui Dumnezeu şi mistica ateistă nefiind chestiuni ştiinţifice. Ea pune ca principiu acordul deplin între religie şi ştiinţă şi acceptă, fără obiecţii, comunitatea bunurilor, grija faţă de aproapele şi pacea pe pămînt, toate acestea fiind adevăruri evanghelice. O asemenea atitudine dezarmează şi dezorganizează ateismul critic care nu mai are argumente valabile. Episcopii vorbesc cu calm despre istorie şi spun: „În ciuda greşelilor şi erorilor creştinilor, creştinismul există, va exista totdeauna, căci veşnicia lucrează pentru noi, pentru orice om şi pentru timp".

Scientismul reprezintă o formă destul de răspîndită a ateismului metodologic. Totodată, viziunea lui simplistă riscă să facă sufletul steril de orice fecunditate religioasă. Acest pericol vine din contextul cultural şi tehnic al vieţii curente şi exercită pe termen lung o presiune şi o influenţă acceptată inconştient, o respiri, cum s-ar zice în toate locurile publice.

Mentalitatea sectară, semi-ştiinţifică a scientismului se etalează pe toate paginile presei populare. Închis pentru orice idee care ar ameninţa să-l depăşească, oricărei transcendenţe, scientismul se străduieşte, prin metodele sale, să dea socoteală pentru lume, fără să mai fie nevoie de intervenţia zeilor. Universul se formează prin expansiunea tatonantă a vieţii, omul este o fiinţă „în devenire", totul se explică plecînd de la datul iniţial şi totul există ca o împlinire parţială a posibilului inerent lucrurilor. Pătrunzînd secretele naturii, omul nu probează deloc că Dumnezeu nu există, dar el încetează pur şi simplu de a-l considera necesar.

In ciuda optimismului său aparent, scientismul şi-a cam ars astăzi aripile atingînd prea repede propriile sale limite. El nu mai este dogmatic şi nu mai promite nici o „fericire" omului. El s-a dovedit neputincios în rezolvarea conflictelor, fără putinţă în a consola o suferinţă sau să spună „scoală-te şi umblă". El şi-a pierdut forţa de seducţie, acolo unde în locul adevărurilor nu oferă decît soluţii practice momentane sau hipnotizează mulţimile o clipă, prin gama tehnicilor care distrag

atenţia. Ca un vrăjitor începător este depăşit de acest faimos „posibil inerent lucrurilor". El nu mai este nicicum stăpîn pe viitor şi cunoaşte deja neliniştea în faţa necunoscutului. Dar o conştiinţă de acest tip, deformată şi întîrziată cu greu înţelege de ce un chirurg nu descoperă nici o urmă a sufletului sau de ce un sputnik nu se încrucişează în zbor cu îngerii; că sufletul şi îngerii ar fi realităţi spirituale nevăzute prin natura lor nu-i trece deloc prin minte. O fiinţă care trăieşte în realitatea celor trei dimensiuni poate să nege existenţa unei sfere care o depăşeşte şi care va fi exact acel „posibil inerent lucrurilor". Spiritul aventurier al matematicienilor, din fericire, nu se cramponează de asemenea limite.

Viziunea cauzalistă reprezintă interiorul fiinţei calchiat pe exterior şi ignoră astfel noutatea ireductibilă a activităţii spirituale. Chiar şi dialectica marxistă depăşeşte cauzalismul simplist şi arată o interdependenţă între conştiinţa umană şi istorie, una acţionînd asupra celeilalte, şi reacţiile nu sînt niciodată pasive. Psihanaliza adîncurilor se adaugă acestei viziuni şi demonstrează că biopsihologicul nu este numai un produs al unor factori în joc, ci o reacţie şi o *expresie creatoare* a omului. Alături de o cauzalitate din aproape în aproape, există un dinamism intern, o finalitate căutată prin inteligenţă, o intenţionalitate conştientă şi simţită. La tot ceea ce este „prin" se adaugă „pentru", la orice afirmaţie „aceasta nu-i decît acel ceva", se adaugă „aceasta este acel ceva şi mai mult decît ceva". O statuie nu este decît marmură dar este şi armonie, este o frumuseţe. O fiinţă umană nu-i decît un proces biochimic, dar este şi un spirit şi un fiu al lui Dumnezeu. Pe cauză se grefează totdeauna motivaţia. Viziunea cauzală explică omul ca pe un produs al unor structuri bio-psiho-sociologice, dar aceleaşi elemente sînt totdeauna ambivalente, ele explică dar şi *exprimă* pe om, vorbeşte de aspiraţiile lui şi de proiectele lui care-l depăşesc şi transcend viziunea scientistă.

Ştiinţa de azi nu mai asimilează superiorul inferiorului, ci recunoaşte praguri de complexităţi, nivele, planuri diferite. Cînd fenomenologia alunecă spre afirmarea continuităţii tu-

turor planurilor implicate şi reductibile unele în altele, cînd ea afirmă „este aceasta şi nimic mai mult", ea depăşeşte metoda descriptivă şi trece la ontologia purei contingenţe şi a lumii închise. Or, distincţia radicală a planurilor, în sensul pascalian al cuvîntului, rămîne o evidenţă neclătinată. Nu în conceptul de materie poate materialismul să afle raţiunea suficientă pentru negarea lui Dumnezeu şi a transcedentalului, dar şi reciproca este tot atît de adevărată, nu pe materie îşi va fonda un credincios credinţa lui în Dumnezeu. Nici o metodă ştiinţifică, nici chiar cea a materialismului, nu se opune superiorului diferit de natură şi radical ireductibil şi lasă astfel complet deschis planul metafizic.

Adevărata ştiinţă afirmă clar cu o conştiinţă sobră şi onestă, că ea nu este decît o ipotezã, oferind o interpretare satisfăcătoare a faptelor cunoscute, interpretare provizorie, în continuă revizuire. Raţionalismul ştiinţific al imanenţei singure nu este niciodată nici suficient nici decisiv. La un savant ateu, cu obiecţiile curente împotriva credinţei religioase se amestecă totdeauna şi motivaţii afective; pretinsa „obiectivitate" a unui savant este un mit, el are reacţiile lui omeneşti şi atitudinea lui poate cel mult să se reducă la agnosticism. Ştiinţa nu apasă deloc nici pe raţiunile inimii, nici pe opţiunea metafizică.

Pentru un savant de talia lui Einstein, studiul vieţii sugerează ideea irezistibilă a unei ordini. „Eu nu am întîlnit niciodată în ştiinţa mea ceva care să se opună religiei" spunea el. Adevărata ştiinţă este smerită, ea ştie că fiecare din explicaţiile ei nu face decît să mute dificultatea. "Cea mai mare taină stă în însăşi posibilitatea unui dram de ştiinţă".[4] Ştiinţa în întregime este o mare taină. "Cea mai mare emoţie pe care o putem încerca este emoţia mistică. Aceasta este germenele oricărei ştiinţe adevărate".[5] Lavelle[6] vorbeşte despre „pre-

4 Ph. Franck, *Einstein, viaţa şi epoca*.
5 Louis De BROGLIE; *Continuu şi discontinuu*, p. 98.
6 *Prezenţa Totală*.

zenţa totală" pe care o trezeşte atitudinea de rugăciune şi la René Le Senne[7] meditaţia filosofică se transformă în rugăciune.

Pretinsul ateism *ex officio* al savanţilor este definitiv demodat. Cu cît spiritul este mai ştiinţific, cu atît îi repugnă absurdul şi postulează o semnificaţie a lumii, chiar dacă el nu o poate formula ştiinţific. El lasă această obligaţie unei alte competenţe, păstrînd un profund respect în faţa tainei; cum spunea încă o dată Einstein: „cel mai neînţeles lucru din lume ar fi tocmai acela ca lumea să poată fi înţeleasă". Faptul de care se agaţă inteligenţa nu va fi niciodată Dumnezeu, cel mult va fi amprenta Slavei Lui, urmele luminoase ale Înţelepciunii Sale.

Inteligenţa poate să discearnă concomitenţele inteligibile ale tainei, ea nu o poate însă elucida. Acolo unde resursele inteligenţei sînt epuizate, cînd ultima ei săgeată, aceea a mitului, este transmisă chiar în inima fiinţei, taina, fără să lase să se pătrundă în natura ei, poate să devină luminoasă şi să suscite presentimentul unui lucru de o imensă importanţă. Taina nu este ceea ce înţelegem noi, ci ceea ce ne înţelege pe noi.

Filosofia existenţialistă pare mai mult nostalgică decît agresivă. Pesimismul ei pare mai degrabă planificat. Un aforism al lui Heidegger traduce o oarecare virilitate în disperare: „Omul este un dumnezeu neputincios".

Totul urcă fără contestare pînă la Kierkegaard, la reacţia lui violentă împotriva raţionalităţii hegeliene a realului. Speculaţia panlogică nu introduce nici un acord în real, nu oferă nici o izbăvire. Geniul lui Kierkegaard concentrează reflecţia lui foarte personală şi extrem de concretă asupra chestiunii religioase: ce trebuie să fac eu însumi, altfel spus, cum pot fi mîntuit?

7 *Obstacol şi valori; datoria*.

El construieşte o viziune dintre cele mai penetrante a cunoaşterii sinelui şi devansează psihologia adîncurilor. În adîncul sufletului el descoperă angoasa şi sentimentul culpabilităţii a priori care dedublează fiinţa umană şi implantează în ea infernalul. La acest nivel de profunzime apare setea de mîntuire. Ultima alternativă ne plasează în faţa opţiunii între neant şi absolut. Aceasta ne oferă şansa credinţei prin contemplarea lui Hristos care s-a făcut contemporan cu tot sufletul; dimpotrivă, a te refugia în metafizica idealistă înseamnă a fugi de judecata lui Dumnezeu.

Raţiunea nu poate funcţiona decît între început şi sfîrşit, deci ea se plasează între cele două, şi de aceea, această sferă intermediară a imanentului nu are fundament ontologic. Numai angoasa în faţa neantului poate să facă imanenţa să explodeze şi să se îndrepte spre „alteritatea absolută" a religiosului. Şi pentru că este „cu totul altceva" aceasta cere răstignirea raţiunii logice şi invită la „judecata răstignită". Cazul lui Avraam ilustrează transcenderea eticului prin nebunia Crucii. De atunci, singurul martor adevărat al Adevărului este martirul. Omul în sine nu este decît o trecere-paşte. Or, Învierea pascală – trecerea – face din tranzitoriu transcendenţă şi atunci moartea devine creştină: ea nu mai este intrusă, ci marea iniţiatoare în misterul veşniciei.

Totodată, teologia dialectică, teologia Crucii încă nu este o teologie a Parusiei. Dumnezeul lui Kierkegaard, ca şi Dumnezeul lui Karl Jaspers, rămîne un Dumnezeu absolut transcendent. Aici, omul nu este în Dumnezeu şi Dumnezeu nu este în el, omul este *în faţa* lui Dumnezeu. El rămîne în setea lui tragică, el încă nu cunoaşte întregul mister al lui Dumnezeu imanent şi nunta mistică a oricărui suflet cu Dumnezeu. Kierkegaard nu ştia că luînd în căsătorie pe Regine Olsen, sufletul lui ar fi putut să se cunune cu Hristos.

Heidègger reia formula: omul este eul existent. Existenţa precede esenţa, ceea ce înseamnă că omul se creează pe sine, nici o esenţă nu vine să-i determine destinul, pînă la punctul în care omul nu are natură, dar are istorie.

Aruncat în co-existenţă cu ceilalţi, aflîndu-se mereu „în situaţia de ...", omul mediocru, fatalmente, nu se opune lumii. Grijile, elementele imediate ale vieţii, dispersează atenţia lui, îl conduc către „non-existenţă", îi voalează fiinţa reală; înstrăinat de el însuşi, omul îşi pierde adevăratul eu şi alunecă spre impersonal, spre omul anonim (das Man). Construită din griji, lumea este iluzorie, fantomatică, mincinoasă, căci grijile te fac să uiţi realul: eul şi libertatea lui. Pentru aceasta eul – şi întreaga tragedie umană stă aici – nu se degajează cu adevărat decît pe fundalul neantului, pe acest ecran crunt, unde se proiectează, în final, existenţa ineluctabilă a morţii.

Tocmai de aceea, numai neantul şi libertatea sînt fără raţiune, fără fundament, nelimitate şi prin aceasta corelative şi înrudite. Într-adevăr, libertatea nu este limitată decît de neant, ea nu-şi cunoaşte limitele decît în sentimentul morţii esenţialmente concretă, personală, ineluctabilă. Numai această transcendenţă a grijilor spre moarte oferă experienţa libertăţii absolute.[8] Mai mult, şi acest lucru este esenţial: conştiinţa morţii suscită şi impune hotărîrea de a realiza toate posibilităţile libertăţii şi de a face eul să-şi asume întreaga responsabilitate în faţa propriului destin.

Emoţia metafizică ce face să se nască angoasa în faţa morţii experimentează finalitatea existenţei temporale, dar sesizează mai ales „non-existenţa" sa, flagrantă în clipa în care aceasta este grefată pe griji. Astfel, se poate înţelege teza fundamentală a lui Heidegger redusă la celebra formulă: *Freiheit zum Tode*, libertate spre moarte; grandoarea ei tragică revelează omului „fiinţa lui spre moarte", *Sein zum Tode*.

Datoria etică consistă în depăşirea lumii grijilor spre eroismul libertăţii responsabile a destinului. Ea se înrudeşte net cu etica stoică. Muritorul neputincios se declară Dumnezeu. Irresponsabilul faţă de fiinţa lui impusă, îşi asumă libertatea de apreciere şi tocmai prin aceasta îşi asumă destinul, oricare ar fi rezultatul final. El îşi impune datoria de a judeca; libertatea

8 Vezi dialectica lui Kirilov, în *Demonii* lui Dostoievski.

lui nu este, deci, arbitrariul pur, ci el rămîne un judecător neputincios din lipsa unui criteriu obiectiv al judecăţii, adică o axiologie (o scară a valorilor), în funcţie de absolut. Nu-i acesta judecătorul penitent al lui Camus?[9] Numai un subiectivism extrem, un subiectivism profund, serios şi cu adevărat tragic poate condiţiona o asemenea viziune. Filosofia neantului este o teologie fără Dumnezeu, locul lui Dumnezeu fiind acordat neantului, iar propriu neantului este a neantiza. Un astfel de impas, totodată, poate să devină salutar. Heidegger n-ar fi scris niciodată al doilea volum din „Fiinţă şi Timp" – Sein und Zeit – unde el notează deja că filosofia lui nu este o explicaţie, ci o descriere, că ea nu este o negaţie a lui Dumnezeu, ci o oarecare aşteptare...[10]

Sartre prelungeşte tezele lui Heidegger, psihanaliza lui existenţială construieşte o mitologie a lui „în sine", a pentru-sinelui, a fiinţei şi a neantului. Viziunea se complică fiindcă fiinţa este dedublată iar neantul este multiplu. Pe planul fiinţei „în sinele" este neconciliabil, cu „pentru sinele", ele se pun şi se distrug reciproc. Unirea acestor două realităţi, convergenţa esenţei cu existenţa este declarată imposibilă şi aceasta înseamnă negaţia radicală a ideii de Dumnezeu care este însăşi această unire.

„Pentru sinele" (conştinţa, idealismul) dinamic şi schimbător prin opţiunile lui, apare ca o spărtură a „în sine"-lui (fiinţa, realismul) static. A le pune împreună înseamnă a nega ordinea statică, a nega mai întîi de toate propria imuabilitate a „în sine"-lui. Afirmîndu-şi libertatea ca independenţă faţă de lume, faţă de „în sine", „pentru sinele" exercită negaţia, aneantizează fără încetare şi măreşte astfel spărtura nefiinţei în fiinţa statică a lui „în sine", îl pune la limita neantului.

Negarea începutului şi sfîrşitului, amîndouă transcendente, face libertatea tragică, o situează în afara iertării, posibilă la

9 Vezi *Căderea*.
10 Vezi Holzwege, *Este Dumnezeu mort?*

început, şi a îndreptăţirii, posibilă la sfîrşit. Între masiva existenţă a unei lumi golite de sens, în care orice valoare este factice şi fără remediu şi a spiritului uman locuit de exigenţa raţiunii lui, ruptura este inevitabilă. Nu rămîne omului decît libertatea de a nega o lume care neagă omul.

Omul este teribil de singur în libertatea lui absolută şi redutabilă pentru care, totodată, el încearcă o mare responsabilitate, aşa cum vedem la Heidegger. Făcînd astfel din libertate forma adevărului (cînd ea, de fapt, este condiţia lui) se ajunge logic la afirmaţia: „Omul este condamnat la libertate". Condamnat întrucît el nu este creatorul fiinţei sale, şi liber, pentru că este întru totul responsabil. Sartre aparţine desigur marii şcoli a moraliştilor francezi.

Analiza relei credinţe demonstrează eşecul comunicării: aceasta pentru că fiecare „pentru sine" tinde să transforme pe celălalt „pentru sine" într-un „în sine", să facă din subiect obiect. La sfîrşit, el riscă să se transforme el însuşi într-un „în sine", să se fixeze într-o fiinţă statică prin amintiri sau prin proiecte. Fie punem noi stăpînire pe celălalt, fie că sîntem stăpîniţi de el. Raportul nostru cu celălalt este totdeauna mincinos şi, de aceea, ceilalţi sînt pentru mine infernul.

Dacă marxismul este filosofia totalităţii, existenţialismul sartrian se află la antipod, este filosofia non-totalizabilă. Aici totalitatea este cea care exprimă abstracţia ultimă; dimpotrivă, concretul este individul. Realitatea lui este în funcţie de ruptură, de spargere, de discontinuitate, de liberul arbitru, de absurd. Se înţelege că orice idee de Dumnezeu, ca Cel care umple spărturile, Cel ce face unitatea în pluralitate şi aşază Sensul, ar devaloriza tragedia existenţei, ar suprima singurătatea, ar limita arbitrariul şi ar diminua sensul autonom al responsabilităţii absolute.

Trebuie mare atenţie la această interogaţie existenţialistă, foarte puternică din punct de vedere filosofic. Ea răstoarnă optimismul fericit al filosofiilor religioase, unde răul slujeşte binele şi prin aceasta devine inexistent ca rău, ceea ce face de neînţeles moartea lui Dumnezeu pe Cruce. Or, tocmai că,

pentru Sartre, Dumnezeu ar diminua radicalismul răului, al nefericirii, al culpabilităţii. Aici poate fi recunoscută filosofia lui Kant, devenită religie, dar pierzîndu-şi postulatul raţiunii practice, filosofia lui Kant fără Dumnezeu. Rigorismul lui Kant ar atinge aici paroxismul: Dumnezeu ar contrazice absolutul exigenţei etice şi tocmai acest caracter absolut este cerut de o etică fără Cel ce este Absolutul. Cel mai mare paradox este că disperarea ajunsă la culme se referă neapărat la Absolutul declarat imposibil. În mod tacit, pentru a-şi salva grandoarea, existenţa este complice cu valoarea, argumentul ontologic este simultan negat şi profilat. În ultimă analiză, ceea ce face lumea absurdă şi disperată este absenţa lui Dumnezeu, deci numai această absenţă justifică poziţiile extreme ale existenţialismului. Desigur, nu există nici un răspuns la problema ce se naşte din acest raport, de fapt nici nu există o problemă reală, întrucît nu există un „judecător" în această lume, fără finalitate. Totodată, deşi în mod negativ Dumnezeu serveşte aici drept punct de referinţă: *totul este gîndit în relaţie cu absenţa Sensului divin.* Dostoievski a arătat cum suferinţa ajunsă la limită trece la complacerea în suferinţă şi că, din această stare nu mai este posibilă reîntoarcerea, voluptatea suferinţei suprimînd orice soluţie în stare de a o transcende.

Cu cît omul este liber, cu atît este mai singur şi străin în lume. În acest aer rarefiat al culmilor, actul permanent de a te afirma, de a te inventa domină frica şi disperarea. Dacă se dă drept arbitrariului şi dacă Dumnezeu nu există, este totul permis? Pentru Sartre, care a înţeles foarte bine întrebarea lui Dostoievski, raţiunea suficientă pentru a elimina crima rezidă în absolutul libertăţii, care se înrudeşte cu valorile, chiar dacă acestea sînt contingente şi factice.

Pentru că existenţa este co-existenţă, există mereu o latură care atinge existenţa celorlalţi. A fi liber şi să rămîi integru şi sincer, înseamnă să-ţi pui problema moral, să fii de bună credinţă. Un criminal, dimpotrivă, rupe integritatea fiinţei sale şi a opţiunii; el este de rea-credinţă.

Fiinţa concretă se înserează în istorie şi marxismul pretinde a oferi sensul istoriei în teoria evoluţiei sociale. Aici va merge Sartre să caute comunicarea umană posibilă. Adîncul libertăţii, foarte ciudat, trezeşte ameţeală. leşin, rău de înălţime. Aî zice că impostura se plăteşte, ceea ce Dostoievski a prevăzut atît de bine zicînd că marxismul oferă posibilitatea maximală de a ne debarasa de acest dar împărătesc. Sartre mărturiseşte aceasta: „Nu ajung la nici un rezultat, gîndirea mea mă împiedică să construiesc ceva; atunci nu există altă soluţie decît marxismul" („Critica raţiunii dialectice"). Dificultatea rămîne totuşi fără soluţie: marxismul hipertrofiază materia cu scopul de a o arăta creatoare, existenţialismul, dimpotrivă, o face obscură pentru a lupta mai uşor împotriva ei şi pentru a-l ţine pe om în frîu.

Nietzche şi Sartre, fiecare la rîndul său, au declarat moartea Adversarului fără a reuşi să-L elimine vreodată definitiv. Umbra Lui îi urmăreşte, aspectul divin este mereu prezent în orice cugetare despre om. Izbucnirea omului către supraom sfîrşeşte în neputinţă, marchează înfrîngerea. Tocmai Freud este cel care descoperă păcatul originar misterios „uciderea Tatălui". Omul care săvîrşeşte acest paricid nu mai poate învinge remuşcările şi acest lucru stă la originea nevrozei colective. Profundul pesimism al ultimelor opere ale lui Freud vin de la tîrzia lui clarviziune. Utopia lui asupra fericirii umane s-a prăbuşit, iar resemnarea lui este amară. Pe de altă parte, omul este avortat şi umanismul închis al ateilor este sortit eşecului.

Malraux în a sa *Metamorfoză a zeilor*, mărturiseşte că pentru a se inventa şi pentru a-şi amorsa propria-i divinizare, omul trebuie să învingă complexul obsedant al Absolutului. Poate oare să o facă? Freud, ca psihoterapeut, răspunde negativ. La Sartre, omul ucide pe Dumnezeu pentru a putea spune: „Eu sînt, deci Dumnezeu nu există"! Dar chiar şi pentru Sartre, această putere a libertăţii îşi descoperă vidul şi vanitatea neantului. Etica lui Gide se vrea cea mai consecventă; singurul ei principiu este acela de a merge pînă la

capătul sinelui, de a se confrunta *sincer* cu propriile-i norme, fiecare comportîndu-se după propriul lui arbitrariu.

Totodată, impunitatea de care se bucură orice ateu în timpul existenţei sale terestre nu este ultimul cuvînt, moartea îşi ascunde cu gelozie taina. Diavolul îi povesteşte lui Ivan Karamazov istoria unui ateu progresist. După moarte acesta observă că realitatea este diferită de ideile lui înaintate. „Nu o accept, fiindcă ea contrazice convingerile mele", strigă el, punîndu-se de-a curmezişul drumului. El este condamnat să meargă pînă la momentul în care cronometrul i se va descompune în elementele lui alcătuitoare.

Răspunzînd lui Sartre, Merleau-Ponty[11] a spus: omul nu este condamnat la libertate, este condamnat la sens, ceea ce vrea să spună că el este chemat să descifreze sensul existenţei, sensul înaintea libertăţii înseşi.

Trebuie recunoscută grandoarea existenţialismului care şi-a centrat în totalitate reflecţia asupra libertăţii. Evidenţă fundamentală pentru spiritul uman, libertatea constituie condiţia activităţii creatoare a omului. Or, în această funcţie, ea nu poate veni în lume, fără a se contrazice, din sistemul acesta de dependenţe şi de împotriviri. Este evident că libertatea este transcendentă, îşi are originea altundeva, este oferită ca un *dar împărătesc*. Tocmai de aceea, în filosofia profundă a lui Karl Jaspers, ea desemnează net pe *Dăruitor*, mărturiseşte cu putere despre existenţa lui Dumnezeu. Marele merit al lui Jaspers este de a fi descoperit libertatea umană ca *dovadă* a existenţei divine. Aici descifrăm patria libertăţii, locul unde-şi are rădăcina şi prin aceasta operează o deschidere spre Dumnezeu. Dumnezeu o inspiră să fie cu adevărat liberă, ceea ce o face diferită de orice raport de dependenţă de tipul teonomiei kantiene. Dumnezeu a creat o *„a doua* libertate", acestui dar al lui Dumnezeu omul îi răspunde prin propriul dar, el moare şi înviază la coincidenţa celor două libertăţi, şi are acces la

11 *Fenomenologia percepţiei*, p. XIV. După Evanghelie, ceea ce îl face pe om liber este Adevărul, Sensul.

Sensul existenţei sale prin această experienţă. Libertatea sa nu este niciodată un obiect pentru om, ea nu este nici chiar acţiune, ci mai degrabă reacţie creatoare faţă de Dăruitor, faţă de invitaţia de a deveni libertate de slujire şi de mărturie a originilor lui cereşti.

Mai rămîne încă o formă destul de răspîndită a ateismului: aceea a *psihologismului*. Această atitudine a spiritului tinde să vadă în orice sentiment religios o funcţie a sufletului, un dat psihologic subiectiv, ea reduce astfel religia la o cauzalitate productivă urmărită de un instinct sau ca sublimare a acestuia. Or, întreaga exprimare a omului se reduce la realitatea actuală, dar de asemenea, o dilată şi conduce la ceea ce ne face să devenim şi mai deplin noi înşine; ea rupe cercul vicios al imanenţei şi se referă la transcendent. În acest domeniu rolul psihologiei adîncurilor şi geniul lui Jung sînt decisive. Jung a demonstrat bine că simbolul religios este martorul unei realităţi deodată intra-umane şi trans-umane. Chiar în cazurile clinice, simbolul poartă urmele arhetipice trans-subiective. Alături de originea cauzală, judecata adevărului se referă şi la ordinea semnificaţiilor. Bolile vin de la semnificaţii pe care omul le suportă fără să şi le asume. Or, în mod normal, omul trebuie să descopere liber *ce este el*, să-şi dea propria-i semnificaţie. De aceea, după Jung, problema fundamentală la toţi bolnavii este *atitudinea religioasă*: „Toţi se îmbolnăviseră prin faptul că pierduseră ceea ce religiile vii au dat întotdeauna credincioşilor lor".[12] Jung declară ca o certitudine faptul că orice viaţă are un sens, că datoria medicului este să aducă pacientul la această descoperire şi aceasta înseamnă o netă conştientizare religioasă. „Cel care trece pe acolo poate spune liniştit: era un dar de la Dumnezeu". „Cel care a experimentat personal posedă un tezaur inestimabil şi un izvor care dă un sens vieţii".[13]

Este posibil ca ateismul modern să fie o providenţială şi urgentă exigenţă de *epurare a ideii de Dumnezeu*, pentru a se

12 Compendiu de psihoterapie pentru vindecarea sufletului, p. 16.
13 Psihologie şi religie, p. 188.

ridica dialogul la nivel biblic şi patristic, mai presus de orice teologie de şcoală. Aici mesajul lui Jung capătă întreaga amploare şi întreaga importanţă. Viitorul depinde de conţinutul spiritual trans-subiectiv al sufletului uman: *cu cine şi prin cine* omul îşi va trăi destinul? Împătritul, de care vorbeşte Jung este o aplicare a dogmei de la Calcedon (neamestecată şi neschimbată, neîmpărţită şi nedespărţită) cu privire la taina zilei a opta, a apocatastazei, reconstituirea întregii creaţii. Consubstanţialitatea tuturor creaturilor se opune fragmentării. Sfinţii şi martirii sub tronul Mielului aşteaptă ultima convertire a disimilitudinii în similitudine. Origen[14] insistă şi spune că Hristos aşteaptă ca slava Lui să strălucească în totalitatea trupului Său. Dacă taina rămîne întreagă, este clar totodată că numai iubirea poate sparge dinlăuntru lumea infernală, dar pentru aceasta trebuie, urmînd pe Hristos, să coborîm pînă în infern.

Jung ne spune acest lucru ca psiholog.[15] Este ultimul lui cuvînt, ultimul testament. Aici el depăşeşte ştiinţa, suprimă psihologismul şi atinge măreţia profetului timpului de pe urmă. Prin gura lui Iov ne spune răspunsul pe care, în sfîrşit, l-a primit. Prietenilor lui Iov, credincioşi şi atei, le spune să ia aminte.

Prin absenţa conţinutului pozitiv toate formele ateismului conduc la decepţia sistematică şi existenţa răului împiedică ateismul să devină o soluţie. Caracterul iraţional al suferinţei şi al morţii blochează raţiunea. Indiferentă la bine şi la rău, natura este indiferentă şi faţă de om, faţă de destinul lui, ea îl striveşte prin absurditatea ei. Singura soluţie eficace ar fi cea care ar postula ignorarea libertăţii; cu această singură condiţie, răul şi suferinţa ar fi suprimate fiindcă s-ar suprima conştiinţa. O marionetă nu are dreptul la suspinuri tragice. Dar orice resemnare se resimte ca o demisie a omului, o renunţare la viabil.

14 *In Levit. hom.* 7, 42.
15 *Răspuns către Iov*.

Părintele Valensin[16] merge pînă la capătul reflecţiei: dacă, prin absurd, apare evident că Dumnezeu nu există „eu aş socoti că mă pot simţi onorat crezînd că El există, dar dacă universul este ceva idiot şi fără valoare, este cu atît mai rău pentru El, vina nu este de partea mea că am gîndit că Dumnezeu există, ci a lui Dumnezeu pentru că nu există". La acest nivel de elevaţie, absenţa lui Dumnezeu pentru om este infinit mai importantă decît prezenţa lumii, adică o astfel de absenţă nici nu poate să fie gîndită . Aceasta nu înseamnă doar un strigăt, nici o soluţie pentru angoasă, nici pari-ul pascalian, este o evidenţă pentru orice *reflecţie adecvată*. Răul a făcut să se clatine teologia iudaică, Hristos nu a suprimat răul şi atunci, pentru iudei, El nu este adevăratul Mesia. Acelaşi este şi argumentul ateismului, Hristos nu a realizat Împărăţia lui Dumnezeu pe pămînt. Dar Evanghelia nu a făgăduit nici o fericire materială pe pămînt, ea este profund pesimistă referitor la istorie, căci libertatea, dacă este reală, este aceeaşi şi pentru rău. Eliberarea de care vorbeşte Evanghelia nu este niciodată o distrugere mecanică a răului, ci o *vindecare*, şi Hristos a învins „moartea prin moarte". Atîta timp cît ultima fiinţă umană nu a participat în mod liber la această biruinţă (a morţii), răul va continua să condiţioneze istoria. Dumnezeu poate să sufere şi să moară în locul nostru. Dar El nu poate face acest lucru *pentru actele noastre* de libertate, de opţiune, de iubire. Libertatea nu slobozeşte decît pe cel ce o doreşte. De aceea, cel ce doreşte neantul îl va avea în felul său, cel puţin pentru o clipă fugitivă. Nici o experienţă umană nu egalează exigenţa divină a libertăţii pentru om. Aceasta şi constituie infernul lui Dumnezeu mai înainte de a-l forma pentru om şi de aceea Dumnezeu este primul care coboară în infern.

Poziţia creştină este decisivă aici. Pragmatismul apologetic nu tratează problema răului în sine, ci face din el o componentă necesară a lumii. Or răul are o putere uimitoare, el

16 *În jurul credinţei mele*, 1948, p. 56.

face pe Dumnezeu să iasă din tăcerea Lui şi-L trece prin moarte şi înviere. Ba, mai mult, existenţa răului este dovada cea mai puternică a existenţei lui Dumnezeu. Lumea care ucide pe dreptul şi nevinovatul Socrate, face apel prin aceasta la o altă lume, mărturiseşte în mod negrăit de existenţa unui dincolo, unde Socrate să reapară, şi Hristos înviat inaugurează eternitatea.[17] „Ateismul marchează spiritul cu forţa, dar numai pînă la un anumit grad" notează Pascal.[18] Pe Dumnezeu nu-L poate atinge nici o negaţie fiindcă aceasta se situează în afara Lui, este de fapt negarea unui Dumnezeu fals sau a unei concepţii abstracte despre Dumnezeu. Dumnezeu nu poate fi inventat niciodată, căci niciodată nu se poate merge spre Dumnezeu decît plecînd de la El. Adevărul ontic precede orice adevăr noetic şi se prezintă sub forma unei evidenţe experimentale.

Eroarea oricărei critici a argumentului ontologic este aceea de a vedea în acest argument deducţia fiinţei dintr-un conţinut al gîndirii. Sfîntul Anselm nu a gîndit niciodată aşa ceva. Este vorba de intuiţia care sesizează imposibilitatea de a gîndi anumite conţinuturi ca un conţinut pur al conştiinţei.

Ideea Absolutului este *inalienabilă*. Orice gîndire filosofică are în vedere absolutul, reflectează în relaţie cu absolutul. Dumnezeu se gîndeşte pe sine Dumnezeu. Dacă omul Îl gîndeşte pe Dumnezeu, el se află deja în interiorul gîndirii divine asupra lui Dumnezeu, se află în interiorul evidenţei pe care Dumnezeu o are despre Sine. Conţinutul gîndirii despre Dumnezeu este El Care se gîndeşte pe Sine în spiritul uman şi constituie imediat trăirea prezenţei Sale.[19] Omul nici nu poate spune încă nimic despre Dumnezeu, dar el poate să-L invoce şi să se apropie de El.

Între imposibilitatea de a nega şi imposibilitatea de a dovedi, se situează această trăire nezdruncinată, evidenţa ei

17 Justin vede în procesul lui Socrate o prefigurare a procesului lui Iisus.
18 *Cugetări* nr. 225, Ed. Br. p. 431.
19 Într-un Sfînt, Dumnezeu este cel ce vorbeşte din adîncurile lui (*Filocalia*).

neclintită. Dacă orice gîndire este numai în relaţie cu Dumnezeu, Îl are pe El în vedere, atunci aceasta devine un argument în afirmarea existenţei Lui. Aşa cum spunea Péguy: „Trebuie să te sileşti foarte pentru a reuşi să nu crezi..."[20] Concepţia interiorizată a argumentului ontologic[21] ar putea foarte bine să traseze itinerariul către Dumnezeu al oricărui om modern.

Este posibil ca lumea să fie aproape de credinţa religioasă acum mai mult ca oricînd. Ştiinţa nu mai prezintă nici o dificultate, iar ateismul nu mai poate avansa nici un argument serios. Există încă un obstacol foarte mare care vine de la creştinătatea însăşi. Este *ateismul latent al credincioşilor mediocri*, aţipiţi în stearpa lor „conştiinţă curată" care face economie de convertire a inimii. Această manieră inactuală de a trăi o credinţă abstractă profanează Numele lui Dumnezeu. Un verset din *Mişna* declară acest lucru în mod evident: „Vă purtaţi de ca şi cînd Eu aş fi inexistent". Pentru Jean Rostand, nostalgia după Dumnezeu a unui necredincios este infinit mai profundă decît „satisfacţia" unui credincios. Este timpul ca creştinii să înceteze de a mai fi atît de facil religioşi tot aşa cum pentru atei a devenit foarte greu să mai fie atei.

În pragul credinţei, prospeţimea iniţială a unui cuvînt ca acesta: „iată, eu astăzi am pus înaintea ta viaţa şi moartea, alege dar"...[22] invită la o maximă seriozitate, este vorba să-ţi alegi destinul.

La polul opus al negaţiilor care nasc infernale separaţii se pune afirmaţia necondiţionată care converteşte totul într-o infinitate de uniri. Sfîntul Apostol Pavel spune despre aceasta: „La Dumnezeu nu există decît da".[23] În acest da culmineză „fie mie" al omului care răspunde la acest divin „să fie"

20 *Porche du Mystère* de la deuxième vertu – Opere complete, p. 175.
21 Vezi studiul nostru – *Aspectul apofatic al argumentului Sfîntului Anselm*, în Spicilegium Beccense, 1959.
22 Deuteronom 30, 15 şi 19.
23 2 Corinteni, 1, 20.

al Creatorului şi, după Cincizecime, aceasta se plasează în ordinea ultimei zile.

Pe cadranul îngerilor Istoriei era împrospătării mesianice se poate face auzită în momentul cel mai imprevizibil, aşa cum ne asigură Evanghelia. Pentru a auzi acest lucru şi mai ales pentru a şti să asculţi mersul interior al istoriei, trebuie să atingi acel nivel de adîncire şi de tăcere, dedesubtul căruia, conform lui Kierkegaard, „omul nu mai are nici ochi, nici urechi". De aceea, Evanghelia revine mereu cu acest avertisment „Cel ce are urechi de auzit să audă".

Simone Weil notează că există două feluri de ateism, din care unul este o epuraţie a ideii de Dumnezeu. Într-un anumit fel, e chiar un dar. Biserica este chemată să prezinte oamenilor „chipul" adevăratului Dumnezeu. Ea poate inaugura un dialog „ecumenic" cu omul ateu, căci ateismul este o erezie creştină. Aceasta nu a abordat niciodată credinţa în esenţa ei. Ea nu este contestată în realitatea ei misterioasă ca Dar al lui Dumnezeu, ci contestaţi sînt credincioşii ori expresiile istorice ale credinţei.

Condiţionările empirice favorizează necredinţa şi aceasta pentru că epoca noastră anunţă promovarea adultă a omului care nu mai suportă nici o demitere şi nici o tutelă asupra lui. În aceasta există un element foarte pozitiv care trebuie luat în serios: este vorba de a refuza orice recunoaştere a lui Dumnezeu, care nu ar însemna deodată şi recunoaşterea omului. Ateismul este cel care îi obligă pe creştini să corecteze greşelile flagrante ale trecutului şi să recunoască omul în acelaşi timp cu Dumnezeu, să arate în Dumnezeu *o epifanie umană*. Credinţa lui Avraam mărturiseşte: la Dumnezeu totul este cu putinţă; credinţa creştină implică tot posibilul şi pentru om.

Pentru apostoli şi sfinţi, relaţia cu Dumnezeu era totdeauna concomitentă cu cea interumană. În dialogul modern dintre atei şi creştini, ateismului marxist al solidarităţii trebuie să-i răspundă omul comunităţii eclesiale, iar ateismului existenţialist al singurătăţii – călugărul.

Este grabnică nevoia să degajăm mesajul Evangheliei de orice context istoric şi social perimat. Epoca noastră, aşa cum

spune Simone Weil, are nevoie de o „sfinţenie care să aibă geniu".

Ar fi o greşeală foarte gravă să dăm un semn negativ epocii moderne. Omul creşte împreună cu exigenţele lui. Ideea religioasă se adînceşte în aceeaşi măsură. Istoria se îndreaptă spre o interogaţie ultimă asupra lui Dumnezeu şi asupra omului şi ambele alcătuiesc o singură taină a Iubirii divine. Tensiunile pot să sfîrşească într-o explozie apocaliptică. În cel mai rău caz, aceasta ar însemna acel *maranatha* şi rugăciunea teribilă a agonizanţilor pe care îi vor striga pietrele ca un acord ce va acompania ultimii martiri.

II – CREDINŢA

Credinţa poartă în ea însăşi un obstacol; inerent naturii ei foarte enigmatice, ea este exact la măsura măreţiei ei: „Dumnezeu este în cer şi oamenii sînt pe pămînt".[24] Această distanţă, insuportabilă prea mult timp, făcea odinioară pe Isaia să scoată acest strigăt profund uman: „Ah, dacă Tu ai sfîşia cerurile şi ai coborî pe pămînt!"![25]

Optimismul adesea forţat al cîntărilor noastre nu rezolvă acest sentiment tainic al unei absenţe pe care ne temem să o mărturisim.

Cum să putem trece de la o cunoaştere abstractă, îndepărtată, catehetică, la o întîlnire personală, la comuniunea vie?

Cum poate să intre prezenţa lui Dumnezeu în viaţa oamenilor? „De ce face Dumnezeu credinţa atît de dificilă?" se întreabă omul, pradă îndoielilor sale. Învierea a inaugurat ziua a opta, dar în aparenţă nu s-a schimbat nimic, lumea nouă se inserează în cea veche, ziua a opta nu există decît în celelalte şapte. Sfîntul Petru cunoştea acest spirit sceptic şi batjocoritor care întreba: „Unde este făgăduinţa venirii Lui? Căci de cînd au adormit părinţii noştri, toate aşa rămîn ca de la începutul

24 Ecclesiastul 5, 1.
25 Isaia 64, 1.

făpturii.[26] De asemenea, iudeii vor să smulgă un răspuns net, fără nici un echivoc: „Spune-ne dacă eşti Tu Hristosul?" (Matei 26, 13).

Ei cer chiar o garanţie mai precisă: „Arată-ne pe Tatăl şi aceasta ne este de ajuns"![27] Desigur, o asemenea dovadă ar fi mai mult decît suficientă, dar dovezile rănesc adevărul, iar răspunsul Domnului este imediat şi categoric: „Pentru ce acest neam cere semne şi minuni? Adevăr zic vouă, nu i se va da nici unul".[28]

Dumnezeu a venit, dar parcă nici n-ar dori ca oamenii să-l sesizeze divinitatea. În cazul rar al minunilor, Iisus porunceşte: „mergi şi să nu spui nimănui nimic". Meditativ, Pascal[29] notează: „Revelaţia înseamnă vălul ridicat, or întruparea învăluie şi mai mult faţa lui Dumnezeu". Dumnezeu se ascunde în chiar arătarea Lui, acesta este marele mister al Dumnezeului ascuns.

Exigenţa raţiunii, chiar şi în momentul în care „totul s-a împlinit" pune condiţiile ei: „Dacă este regele lui Israel, să coboare acum de pe cruce şi vom crede în El".[30] Dumnezeu răspunde prin tăcere, dar pentru cel ce ştie să audă, tocmai în tăcere „El Îşi mărturiseşte iubirea pentru om".[31] Este acea „nebunie divină" de care vorbeşte Sfîntul Pavel, neînţelesul respect al lui Dumnezeu faţă de libertatea noastră.

Orice dovadă constrîngătoare violează conştiinţa umană, schimbă credinţa în simpla cunoaştere. De aceea, Dumnezeu îşi limitează atotputernicia, se închide în tăcerea iubirii Sale jertfelnice, retrage orice semn, suspendă orice miracol şi aruncă o umbră pe strălucirea feţei Sale. La această atitudine chenotică a lui Dumnezeu trebuie să răspundă credinţa în esenţa ei. Ea păstrează şi va păstra pururea ceea ce are în ea nocturn, o obscuritate crucificatoare, o marjă suficientă pentru a-şi păstra libertatea, pentru a păstra mereu puterea să spună în orice moment nu, să construiască pe refuzul ei. Tocmai pentru că omul poate spune nu, da-ul lui poate să atingă o deplină rezonanţă şi „fiat"-ul său se află nu numai în acord, dar la acelaşi nivel vertiginos de liberă creaţie cu „fiat"-ul lui Dumnezeu.

26 II Petru, 3, 4.
27 Ioan 14, 18.
28 Marcu, 8, 12.
29 *Scrisoare către Domnişoara de Roanez*, oct. 1656.
30 Matei 27, 42.
31 Nicolae Cabasila, *Viaţa în Hristos*.

Credinţa e un dialog. Dar vocea lui Dumnezeu este aproape tăcere; ea exercită o presiune de o delicateţe fără margini şi niciodată irezistibilă. Dumnezeu nu dă ordine, El lansează invitaţii; „Ascultă, Israel", sau „dacă vrei să fii desăvîrşit..." Decretului unui tiran i se răspunde cu o surdă rezistenţă, la invitaţia Stăpînului la ospăţ răspunde fericita acceptare a „celui care are urechi", care se face pe sine ales strîngînd în mînă darul oferit.

Mai adînc decît pudoarea divină cu privire la libertatea omului, „Mielul jertfit de la întemeierea lumii"[32] desemnează inefabilul lui „Dumnezeu cel jertfelnic".[33] Creînd o a doua libertate, Dumnezeu suscită un raport de reciprocitate. Tatăl este tată fără să-şi impună paternitatea; El se oferă în Fiul şi, astfel, orice om poate fi un fiu al lui Dumnezeu. „Voi toţi sînteţi Dumnezei, fii ai Celui Prea Înalt"[34], „Dumnezei", cu condiţia de a vă recunoaşte fii în Hristos şi striga împreună cu Duhul: „Avva, Părinte" Libertatea fiilor se identifică şi coincide cu Darul Tatălui care este Duhul Sfînt.

Şi tocmai de aceea Dumnezeu acceptă să fie refuzat, necunoscut, respins, evacuat din propria Lui Creaţie. Pe cruce, Dumnezeu, împotriva lui Dumnezeu a luat partea omului.

Creştinul este un om sărman, dar el ştie că există Cineva şi mai sărman, acest Cerşetor al iubirii la poarta inimii: „Iată stau la uşă şi bat; dacă cineva aude glasul Meu şi deschide, Eu voi intra şi voi cina cu el şi el cu Mine".[35] Fiul vine pe pămînt pentru a se aşeza la „masa celor păcătoşi".

32 Apocalipsa 13, 8.
33 Expresia este a Sfîntului Grigorie de Nazianz, care contemplă Mielul jertfit înainte de Întrupare şi vorbeşte cu insistenţă despre *pătimirea* Fiinţei, *nepătimitoare* prin definiţie.
34 Ioan 10, 34.

Dumnezeu, din veşnicie, nu gîndeşte decît la mîntuirea omului şi omul trebuie să lase această grijă lui Dumnezeu, să uite pur şi simplu de ea şi să nu o mai caute; el trebuie să cugete la mîntuire ca rod al iubirii divine, căci Dumnezeu a iubit primul, nu se ştie de ce.

Atitudinea lui Dumnezeu se clarifică dacă se înţelege ceea ce există cel mai tainic în iubire: *orice iubire este totdeauna reciprocă*. Iubirea nu este posibilă decît pentru că este minune, pentru că ea zămisleşte îndată reciprocitate, chiar dacă aceasta nu este conştientizată, se refuză ori se perverteşte. Şi, de asemenea, orice mare iubire este totdeauna iubire crucificată. Ea zămisleşte un dar identic cu propria-i măreţie, un dar împărătesc, adică fără constrîngere. În aşteptarea unui „fiat" de o imensitate egală, iubirea nu poate decît să sufere şi să fie ofrandă pură pînă la moarte şi pînă la coborîrea în infern.

Ioan de Sarug, scriitor sirian, înalţă iubirea umană la nivelul lui Hristos: „Ce soţ, întreabă el, a murit vreodată pentru soţia lui şi ce soţie a ales vreodată drept soţ un crucificat? Domnul s-a logodit cu Biserica, i-a stabilit o dotă din Sîngele Său şi i-a făcut un inel din cuiele Răstignirii Sale".[36]

Păcatul omului nu este neascultarea, aceasta fiind doar o consecinţă ineluctabilă, păcatul este acela de a fi ignorat darul comuniunii, a refuza libertatea şi a abdica de la iubirea de fiu. Dumnezeu moare ca omul să trăiască în El. „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine".[37] Pavel moare şi Hristos trăieşte în el şi aceasta înseamnă înflorirea adultă a persoanei lui Pavel, intrarea lui în plinătatea nupţială.

Ştiinţa îşi impune viziunea ei asupra lucrurilor văzute, verificabile şi mă obligă să o accept. Eu nu pot să neg existenţa unui vierme din pămînt, nici a unui virus, dar pot să neg existenţa lui Dumnezeu. Aceasta pentru că, după Sfîntul Pavel,[38] „credinţa este vederea lucrurilor care nu se văd". Ea

35 Apocalipsa 3, 20.

36 „Despre vălul lui Moise", citat de Dom. O. Rousseau, în A. Raes, *Căsătoria în Bisericile Răsăritului*, Chevetogne, 1958, p. 15.

37 Galateni 2, 20.

transcende ordinea necesităţii. „Fericiţi cei ce nu au văzut şi au crezut", vrea să spună: cei ce au crezut fără să fie obligaţi, forţaţi, constrînşi să o facă.

Credinţa apare astfel ca o depăşire a raţiunii, comandată de raţiunea însăşi, atunci cînd ea a ajuns la limita sa.

Credinţa zice: „Dă unica ta raţiune (logos) şi primeşte în schimb Logos-ul". Ea este o transcendenţă către evidenţă, către realitatea ascunsă care se revelează. Experienţa ei înseamnă deodată şi revelaţia ei. Ea suprimă orice demonstraţie, orice imediat, orice noţiune abstractă despre Dumnezeu şi face îndată prezent pe acest Cineva care este cel mai intim cunoscut.

Insuficienţa dovezilor de existenţă a lui Dumnezeu se explică prin faptul fundamental că: numai Dumnezeu este criteriul adevărului Său, numai Dumnezeu este argumentul existenţei Sale. În orice cugetare despre Dumnezeu, este El însuşi care se gîndeşte pe Sine în spiritul uman. De aceea, nu se poate proba nimic în mod raţional, nici nu converteşti pe cineva prin argumente, căci niciodată nu se poate face aceasta în locul lui Dumnezeu, nu-L poţi supune pe Dumnezeu logicii demonstraţiilor, nici să-L închizi într-o înlănţuire cauzală.

Dacă Dumnezeu este singurul argument al existenţei Sale, aceasta înseamnă că credinţa nu se inventează, ea este un dar, iar omul trebuie să mărturisească despre această natură împărătească, gratuită a credinţei sale, căci credinţa este dată tuturor pentru ca Dumnezeu să poată lucra Parusia Lui în orice suflet uman.

Conform dorinţei sale, Cuvîntul a ales o formă atît de ciudată încît a rezultat piatră de poticnire. Evanghelia este cronica vieţii lui Iisus, culegerea cuvintelor Lui. Dar există atîtea alte texte, există apocrifele, profeţii Pepuzei, taumaturgi şi tot felul de mesia, pînă în zilele noastre... Cum să alegi din acest amalgam?

38 Evrei 11, 1.

Mărturia apostolilor? Da, desigur, dar nu-i absolut convingătoare. Rămîne o marjă suficientă de îndoială. Există o diferenţă între starea de îndoială şi dificultăţile credinţei. Dar mii de dificultăţi încă nu fac o singură îndoială, spunea profund Newman. Critica istorică a dat lovitura cruntă oricărei credinţe naive. Documentele istorice neclătinate care să probeze existenţa, chiar cea terestră a lui Iisus, fără să mai vorbim de cea cerească, lipsesc. Şi aceasta-i foarte bine şi constituie cea mai bună dovadă a adevărului Evangheliilor, căci Iisus nu se impune, nu declară nicăieri în mod direct divinitatea Sa, ci doar întreabă: „Crezi tu aceasta?" El nu se adresează niciodată raţiunii, nu etalează nici dovezi, nici argumente, nu întreabă: „Ştii?" „Eşti convins?" Dorinţele lui Dumnezeu converg către inimă (în sens biblic) şi acest punct focal răstoarnă întreaga înţelepciune umană. În inimă aşază Duhul Sfînt balanţa dreptăţii, şi omul atent, ca Iov, cîntăreşte dovezile şi evidenţele, lasă fantomele doctrinelor să cadă şi primeşte revelaţia. Din adîncul inimii poate să ţîşnească strigătul paulin: „Nimic nu ne mai poate despărţi de dragostea lui Hristos".[39] Aici se probează celebrul paradox al lui Dostoievski: „dacă mi s-ar dovedi clar ca a + b că adevărul nu este de partea lui Hristos, eu rămîn cu Hristos"; ceea ce înseamnă că adevărul pe care-l probează cineva ca pe a + b nu poate niciodată să fie întreg adevărul, că adevărul lui Hristos nu se măsoară cu raţiunea, că Dumnezeu nu este numai un scop al credinţei, ci de asemenea, şi mijloc care o revelează. Expresiile de „ochi divin", „ochii porumbelului" înseamnă că Dumnezeu se priveşte în noi. Nevăzut creaturilor, El nu-Şi este invizibil Lui Însuşi, spun Sfinţii Părinţi. „Ceea ce naşte din Duh, Duh este", vrea să spună că omul trăieşte din viaţa divină. Dumnezeu se vede prin Dumnezeu şi tocmai această taină este cea care condiţionează şi salvează misterul credinţei.

Dumnezeu, afirmă Sfîntul Grigorie de Nyssa, rămîne totdeauna „cel căutat", cel tainic. Iar Sfîntul Grigorie de Na-

39 Romani 8, 35.

zianz: „Tu ai toate numele, şi cum Te voi numi, pe Tine, singurul pe care nimeni nu-L poate numi?"

Omul se întreabă măcar o dată în viaţă de unde vine şi unde merge; întrebare la fel de veche ca lumea însăşi; se pare că Hristos auzise această întrebare atunci cînd spunea: „Eu de la Tatăl vin şi merg la Tatăl meu". Răspuns pe care îl reia Crezul; între limitarea ateistă şi abdicarea agnostică, simbolul credinţei desemnează foarte precis abisul Tatălui.

Aici se plasează genialul argument al lui Dostoievski. Omul este definit prin dragostea lui: „Acolo unde este comoara voastră, acolo este şi inima voastră",[40] spune Evanghelia.

Dacă, după chipul lui Dumnezeu, dragostea este formula omului, este evident că nu poate fi iubit cu adevărat decît ceea ce este veşnic. Dumnezeu şi omul sînt corelativi, ca Tatăl şi fiii săi. „Abisul inimii aspiră către abisul lui Dumnezeu".[41]

„Ne-ai făcut pentru Tine, Doamne, şi inima noastră va fi neliniştită pînă cînd nu se va odihni în Tine".[42]

„Inima omului a fost creată pe măsura lui Hristos, o raclă atît de largă cît să încapă Dumnezeu în ea. De aceea, aici jos nimica nu ne satură..., căci sufletul uman e însetat de infinit... orice lucru a fost creat cu scopul lui, iar dorinţa inimii pentru a se avînta spre Hristos".[43]

„Lumina lui Hristos", spune slujba ceasului I reluînd prologul Sfîntului Ioan, „luminează pe tot omul ce vine în lume". Există oare un singur om căruia să nu-i fie dată credinţa?

După Sfinţii Părinţi, Duhul Sfînt reprezintă esenţa însăşi a darului lui Dumnezeu. De aceea există cel puţin o rugăciune care nu cunoaşte niciodată refuzul, la care Tatăl răspunde imediat, este cererea Duhului Sfînt, *epicleza*. Cel care caută

40 Matei 6, 21.
41 Angelus Silesius, cf. Ps. 42, 8: „un adînc cheamă un alt adînc".
42 Sfîntul Augustin, *Confesiuni*.
43 Nicolae Cabasila, *Viaţa în Hristos*, traducere de S. Broussaleux, p. 79.

cu sinceritate, cu onestitate, cel care ştie să asculte tăcerea duhului său, poate formula rugăciunea inimii sale sub formă condiţională:

„Dacă eşti, răspunde-mi şi trimite-mi Duhul Sfînt". „O, Dumnezeule, dacă există un Dumnezeu, luminează-mă!" Astfel se ruga un mare englez care aflase credinţa şi chemarea episcopală. La fel este şi acel „dacă" al sincerului şi exigentului Toma, căruia i-a fost totuşi dat să afirme: „Domnul meu şi Dumnezeul meu!"

Între scara de la şa şi pămînt, cavalerul poate afla harul, spune un proverb englezesc.

Biserica are cultul martirilor, măreşte mărturisirea lor: „Pe tine, Doamne, Te doresc; căutîndu-Te, eu lupt şi mă răstignesc cu Tine, ca să trăiesc în Tine".[44]

Martirul şi mărturisitorul, credinciosul şi martorul sînt sinonime. Mărturisirea, vestirea, este inerentă credinţei: orice credincios relatează ce a văzut el în Dumnezeu; el mărturiseşte public în timpul liturghiei: „Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc", adică e un martor ocular, veridic. Credinţa lui poate să reia din adîncul Sfîntului Potir cuvintele Sfîntului Ioan: „Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noştri, ce am privit şi mîinile noastre au pipăit despre Cuvîntul vieţii... vă mărturisim şi vouă..."[45] Invizibilul pentru credinţă este mai intim şi mai cunoscut decît vizibilul. După frumoasa expresie a lui Tauler[46]: „Cîţiva suportă martiriul o singură dată prin sabie; alţii cunosc martiriul iubirii care-i încununează din interior", nevăzut în ochii lumii.

Totodată, mărturisirea martirilor este dată tuturor în ultimul ceas al vieţii lor: în faţa violenţei morţii răsună Crezul care suprimă moartea chiar în momentul morţii.

„Fie moartea, fie viaţa, toate sînt ale voastre".[47]

44 Troparul fecioarelor martire din slujba greacă.
45 I Ioan 1, 1.
46 Citat din Arnold, *Femeia în Biserică*, Paris, 1955, p. 59.

Astfel, chiar şi moartea este un dar, după Sfîntul Pavel. Credinciosul se naşte, trăieşte şi moare în minune, dimensiune permanentă a credinţei sale.

Dumnezeu rămîne ascuns, dar El oferă pe sfinţii săi „privelişte" îngerilor şi oamenilor. Inimile curate văd pe Dumnezeu şi prin ele Dumnezeu se face văzut.

III – DIMENSIUNILE VIEŢII SPIRITUALE

Viaţa religioasă a multor credincioşi se reduce doar la „practicile religioase": a asista la slujbe, a „face Paştele", a-ţi împlini „datoriile religioase" şi a nu uita faptele iubirii de oameni. O viaţă bine împlinită, în multe privinţe pozitivă şi care riscă totuşi să nu aibă nici o legătură cu viaţa spirituală propriu-zis. Ba, mai mult, bunul-simţ al credinciosului onest, erijat în sistem rezonabil, se dovedeşte o platoşă redutabilă prin care nu trece nici o nebunie, nici chiar minunea, nimic din ceea ce ar putea să mişte inima omului acestui veac; ar putea chiar să sesizeze ironia ascunsă a pariului lui Pascal, cu condiţia de a nu reţine din el decît o asigurare liniştitoare:..., în cazul că...

Există şi persoane care au o viaţă interioară foarte bogată, dar nu religioasă. Gînditori, artişti, teosofi trăiesc o viaţă psihică profundă şi intensă, putînd să ajungă pînă la misticismul cosmic sau la un spiritualism fără Dumnezeu.

Se poate deci constata, plecînd de la aceste două forme de viaţă „religioasă" şi „interioară", că prima comportă totdeauna o relaţie de dependenţă faţă de un Absolut transcendent şi personal, iar a doua este autonomă şi se adînceşte în imanenţa propriei sale bogăţii psihice.

Viaţa spirituală integrează aceste două dimensiuni şi le arată complementare; esenţialmente interioară, ea este, de asemenea, viaţa omului faţă către faţă cu Dumnezeul lui, participînd la viaţa lui Dumnezeu, spiritul omului fiind în ascultarea Duhului lui Dumnezeu.

47 I Corinteni 3, 21.

Considerată pe planul mai vast al religiilor lumii, viaţa spirituală reprezintă sinteza creştină între interioritatea antropocentrică a religiilor orientale, fără Dumnezeu şi personalismul transcendent şi teocentric al religiilor biblice, al iudaismului şi islamului. Integrînd pătrunderea prodigioasă a hinduismului în adîncul interiorităţii umane, împreună cu cutremurul sacru al monoteismului iudaic şi musulman în faţa transcendenţei absolute a Creatorului, sinteza creştină este totodată creatoarea unui element cu totul nou. Eul divin i-a vorbit lui tu uman. Cuvîntul Lui a aşezat pe cel care-l ascultă, l-a făcut să existe după chipul Său şi continuă să-l creeze şi să-l umple, păstrîn-du-l într-o comuniune vie cu *Cuvîntul făcut trup*.

Sunetul nou al Evangheliilor ne răscoleşte: Dumnezeul creştinilor este unul dintre cei mai stranii, El nu seamănă deloc cu ideile omeneşti asupra lui Dumnezeu, şi acest caracter nemaiauzit determină viaţa spirituală; Creatorul lumii, pentru a o crea, se face „mielul înjunghiat înainte de facerea lumii". Iar pe Cruce, Dumnezeu ia partea omului împotriva propriei Sale dumnezeiri. În folosul omului, Dumnezeu nu mai apare ca atotputernic, Moare El Însuşi, ca să trăiască omul. Îşi transcende tăcerea intradivină către un alt „tu" şi-l introduce în taina Lui, în cercul sacru al comuniunii trinitare.

De atunci omul poate să spună împreună cu Fericitul Augustin „Tu erai deodată în mine, în adîncul meu, şi deasupra, pe culmea eului meu".[48]

Dumnezeu a dorit să se facă Om şi întruparea este cea care structurează natura divină şi umană a oricărei vieţi religioase. Trăind-o, omul nu mai este singur, el o trăieşte cu Dumnezeu, şi Dumnezeu o trăieşte în om şi cu omul. Această participare a lui Dumnezeu la uman este decisivă: viaţa spirituală nu vine de jos, dintr-o fabulaţie umană, doar din dorinţele lui sau dintr-un strigăt al sufletului său. Omul nu-L inventează pentru consolarea lui, o asemenea mitologie romantică nu ar

48 *Conf.* III, IV, 11.

rezista niciodată probei timpului şi a morţii. Viaţa spirituală vine de sus, este inaugurată de Dumnezeu prin darul prezenţei Lui. Omul primeşte această revelaţie-eveniment şi răspunde pentru actul credinţei lui, el formulează şi mărturiseşte Simbolul Credinţei, îl spune lui Tu-Tatăl dimpreună cu Fiul Său şi cu Duhul. Un dialog liturgic generator de unitate începe.

Viaţa spirituală este un eveniment în interiorul spiritului. Văzută din exterior, ea se pretează adesea la neînţelegeri, la confuzii frecvente cu psihismul. Astfel, psihologismul formulează această întrebare clasică şi care merge pe alături: există o corespondenţă între subiectivul existenţei religioase şi obiectivul scopului ei? Pusă astfel, întrebarea prejudiciază o soluţie simplistă: obiectul experienţei – Dumnezeu nu e decît un aspect imanent al sufletului, *esse in anima*, Omul dialoghează cu elementele propriului psihic, mitologizează şi romanţează.

Eroarea este aceea de a introduce o distanţă speculativă între experienţă şi obiectul ei, or *experienţa religioasă este deodată şi manifestarea obiectului ei*.

Nu este vorba de o conformitate între experienţă şi realitatea spirituală, căci experienţa *este* această realitate. Experienţa sfinţilor şi a misticilor *este* venirea Duhului. Ideea de Dumnezeu nu este antropomorfică, omul nu-L creează pe Dumnezeu după chipul său, el nu-L inventează, ci ideea de om este teomorfică, Dumnezeu l-a creat pe om după chipul Său. Totul vine de la Dumnezeu, experienţa lui Dumnezeu vine de asemenea de la Dumnezeu, căci El este mai intim omului chiar decît omul lui însuşi; din clipa în care El îşi manifestă prezenţa Sa, omul o trăieşte. De aceea, nimic nu se poate proba, nici într-un sens nici în altul; dar cel care neagă realitatea experienţei dovedeşte cel mult că el n-a trăit-o. Persoana lui Hristos este locul unde s-au întîlnit odată pentru totdeauna experienţa omului prin Dumnezeu şi cea a lui Dumnezeu prin om. Această realitate hristică precede orice

experienţă religioasă, orice altă experienţă însemnînd reactualizarea primei experienţe a lui Hristos „voi sînteţi în Mine şi eu sînt în voi", interiorizînd-o pînă la apropierea de Dumnezeu.

S-ar putea spune că întîlnirea nupţială a omului cu Dumnezeu atinge un fel de substituire reciprocă: cel care pronunţă în noi, cu noi, ca o singură fiinţă: „Avva Părinte", este Duhul Sfînt. Hallaj răstignit zice: „Eu sînt cel pe care îl iubesc, iar cel pe care eu îl iubesc a devenit eu..."[49]

„Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine", constată Sfîntul Pavel. Maître Eckhart ca şi Sfîntul Simeon Noul Teolog descriu de o manieră identică această transmutaţie de tip nupţial şi euharistic: „Tu devii un singur duh cu mine, fără amestecare şi fără schimbare".[50]

Dumnezeu este inobiectivabil şi, plecînd de aici, radical interior: „Dumnezeu este cu atît mai invizibil, cu cît apropierea lui arzătoare străluceşte mai mult în spirit". Viaţa spirituală ca şi experienţa religioasă sînt la fel de inobiectivabile. Chestiunea psihologică total artificială tulbură totuşi omul, suscită lupta sterilă a cuvintelor care trece pe deasupra evidenţei. Ea se pune în exteriorul spiritului. Intuiţionismul bergsonian, în acord cu Răsăritul, permite să se afirme că orice cugetare redată prea adecvat cu exprimarea ei verbală, pierde ceva din profunzimea ei. Aceeaşi experienţă atît de profundă o exprimă şi L. Lavelle în expresia: „Cuvîntul ia gîndirii puritatea şi secretul ei". Dimpotrivă, „tăcerea nu se deosebeşte cu nimic de cuvîntul interior".[51]

Cu cît această cugetare-cuvînt interioară se maturizează în adîncurile tăcerii şi cu cît mai mult devine mai inexprimabilă, şi se transformă în *evidenţă*, cu cît este mai greu de probat, cu atît mai de neclătinat. Logica ultimă a oricărei revelaţii este evidenţa. Dumnezeul Scripturii este mai înainte de toate autoevident.

49 Vezi L. Massignon, *Pătimirea lui Al. Hallaj*, Paris, 1922.
50 P. G. 120, 509.
51 *Cuvîntul şi Scriptura*, p. 133, p. 144.

O altă eroare se arată în sincretism. Un psiholog depăşeşte uşor frontierele confesionale şi presupune convergenţa tuturor misticilor. Totuşi, adevărul Evangheliilor oferit şi trăit în Euharistie este incomparabil. Acest adevăr poartă în Hristos împlinirea aspiraţiilor nu omeneşti ori ale îngerilor, ci ale Celor Trei Persoane divine, căci după Nicolae Cabasila, Întruparea este „revărsarea lui Dumnezeu în afara Lui Însuşi".

IV – RISCURILE IGNORANŢEI ÎN ARTA ASCETICĂ

În zilele noastre psihiatria recunoaşte originea multor boli organice în dezordinea psihică, în ignorarea principiilor elementare care regizează economia sufletului. Jung merge pînă la a socoti că problema fundamentală la toţi bolnavii lui îşi are originea în ambiguitatea atitudinii lor religioase.[52]

Marele rău în omul modern rezidă în sentimentul unei secrete dependenţe faţă de elementele pe care el le poartă în adîncul sufletului său, pe care le ignoră ori nu le înţelege, ori nu vrea să le înţeleagă. Ignorant sau complice, echilibrul lui psihic devine astfel fragil, instabil. Deşi evoluţia rapidă a psihologiei a răsturnat cunoştinţele asupra sufletului uman, ştiinţa renunţă să precizeze net graniţa mişcătoare între sănătate şi boală.

Cu atît mai vulnerabil este omul care ignoră întreaga lui viaţă interioară; în momentele de singurătate sau de suferinţă, nici o formă socială nu-l protejează şi nici nu-i rezolvă conflictele sufletului său.

Freud vede în maladiile mentale o diversiune şi o ieşire din disonanţele devenite imposibile. La limită, instinctul de conservare preferă nebunia sinuciderii.

Analiza nu se opreşte la nivelul psihicului. Mai adînc, psihiatrii credincioşi descoperă dezordinea spirituală. Pentru Jung, în afara cazurilor clinice, oamenii suferă de faptul că viaţa lor este lipsită de sens şi de conţinut pozitiv şi creator.

52 Compendiu de psihoterapie pentru vindecarea sufletului, p. 16.

Omul se plictiseşte în propria lui indigenţă, se uzează în griji pînă la punctul în care, după Jung, „complexele lui se aseamănă foarte mult cu demonii". Este pragul ispitelor şi asceţii cunosc bine adîncurile „tristeţii păcătoase", al cărei sfîrşit este „trîndăvia" cea mai copleşitoare, devierea extremă a spiritului deznădăjduit.

Or, masa credincioşilor, chiar cînd se interesează de psihologie, cînd se iniţiază în psihanaliză ori sînt supuşi acestei experienţe, manifestă o mare uşurătate faţă de viaţa religioasă; trăită după inspiraţia de moment, cu o necunoaştere totală a naturii şi a legilor ei, viaţa religioasă a majorităţii credincioşilor eşuează şi nu oferă decît o rezistenţă fragilă indiferenţei şi senzaţiei de vid.

Simplificările pozitiviste reduc păcatul la ignoranţă, crima la influenţa mediului social, răul la imperfecţiune şi asceza la igienă. Noţiunea de păcat a pierdut orice audienţă, nimeni nu mai înţelege ce semnifică aceasta. Or, după definiţia celui de-al VI-lea Sinod ecumenic, *păcatul este boala spiritului*. Se ştie, după P. Janet, pe de altă parte, că „nebunia este pierderea funcţiei realului". Un alienat nu mai percepe realitatea ca ceilalţi. A nu mai percepe păcatul şi contrariul lui, sfinţenia, este o dezordine funcţională, o formă de nebunie spirituală.[53]

Cînd Sfîntul Pavel ne cere să avem darul deosebirii duhurilor (discernămîntul), el cere exact regăsirea normei, a sănătăţii spirituale, funcţionarea realului total, care cuprinde pămîntescul şi cerescul.

„Omul, spune Pascal, este mijlocul dintre nimic şi absolut". El oscilează mereu între neant şi absolut. Ambivalenţa situaţiei sale îl readuce la sensul ascuţit al propriilor sale limite. Chiar cînd ajunge în culmea geniului său, omul rămîne Iov: „Eu cer ajutor, dar nu există deloc dreptate".

La un anumit nivel, cugetarea se îngemănează cu pesimismul care roade substratul vieţii; civilizaţia evoluează şi provoacă un profund dezechilibru al spiritului uman, ea izbeşte deodată prin tehnică şi prin superficialitatea uimitoare a fi-

53 Zis-a cel nebun întru inima sa: „Nu este Dumnezeu", Ps. 14, 1.

losofiei pragmatice. Universul devine un imens şantier în care totul se exprimă în cifre şi se supune singurului principiu al randamentului şi al curiozităţii.

Angoasa în faţa anonimatului inuman al întreprinderilor lui, care nu sînt la nivelul omului, suscită evadări din acest ritm din ce în ce mai sacadat, repezit, în stil „atomic". Cu cît necesităţile lumii noi apasă cu toată constrîngerea, cu atît societatea tinde să se elibereze de toate tabu-urile şi ambianţa generală traduce o surdă revoltă: omul modern este *pentru sau contra* omului?

Ritmul biologic al civilizaţiilor rurale reglat pe ciclul solar, lasă locul ritmului tehnic al urbanismului invadator, masiv. Viaţa într-o lume a uzinelor şi laboratoarelor nu mai este organică şi organizată, iar betonul ei armat ucide foarte repede sensul naturii vii. Chiar materia cea mai simplă a Sfintelor Taine, apa, pîinea, ceara, dispare din uzajul natural al căminelor umane, sau se falsifică pînă la punctul de a-şi pierde reprezentarea familiară şi cunoscută în cosmos. Astfel, simbolismul liturgic se încheie; ritualul nu mai spune nimic spontan, are nevoie de o foarte laborioasă iniţiere. Generaţiile următoare sînt din ce în ce mai străine de simbolul sacrului.

Simbolismul modern se refugiază în însemne şi sigle. Cuvintele sînt deshidratate şi obiectele cele mai familiare par a-şi pierde sensul iniţial. Se văd azi în biserici luminări cu becuri electrice, obiect hibrid la a cărui denumire se ezită.

Şi totuşi, această lume este obiectul grijii lui Dumnezeu. El cheamă cugetarea creştină la un efort creator, postulează traducerea în termeni moderni a moştenirii imense a trecutului, a experienţei preţioase a marilor duhovnici de odinioară, termeni care să fie în perfect acord cu viaţa, gîndirea şi artele cele mai îndrăzneţe.

Nu e vorba de modernism, ci de viziunea asupra a ceea ce rămîne mai presus de timp şi care dirijează istoria şi destinul omului. La acest nivel viaţa spirituală poate oferi iarăşi omului uimit şi atent, un sens deplin.

În condiţiile actuale, sub greutatea surmenajului şi a uzurii nervoase, sensibilitatea se schimbă. Medicina protejează şi prelungeşte viaţa, dar, în acelaşi timp, diminuează rezistenţa la suferinţă şi la privaţiuni. Asceza creştină nu este decît o metodă în serviciul vieţii, şi ea va căuta să se acordeze la nevoile noi. Tebaida eroică impunea posturi extreme şi constrîngeri; bătălia astăzi se modifică. Omul nu are nevoie de un dolorism suplimentar; sacul, lanţuri, flagelări ar risca să-l zdrobească inutil. Mortificarea ar fi eliberarea de orice nevoie de doping: viteză, zgomot, alcooluri de tot felul. Asceza ar fi mai degrabă repaos impus, disciplina calmului şi a tăcerii, periodic şi regulat, unde omul regăseşte facultatea de a se opri pentru rugăciune şi contemplare, chiar în inima tuturor zgomotelor lumii şi, mai ales, să înţeleagă prezenţa celorlalţi. Postul, ca opus al maceraţiei pe care omul modern şi-o impune, ar însemna renunţarea la prisos, împărţirea lui cu cei săraci, un echilibru surîzător.

Modalităţle ascezei, ca şi chipul sfinţilor, reflectă epoca. Cît de simptomatic este faptul că într-o lume obosită, strivită sub povara grijilor, Sfînta Tereza vorbeşte de copilăria spirituală, trasează „calea cea strîmtă" şi invită bunii creştini să se aşeze la „masa celor păcătoşi". Psihologia profunzimilor, la rîndul ei, atrage atenţia asupra transcendenţei umilinţei şi asupra întrupării spiritualului în viaţa socială. Asceza modernă se vede în serviciul umanului pe care Întruparea şi-l asumase; ea se va opune cu tărie oricărei diminuări sau demisionări a omului.

„Nu vă mai numesc slujitori, ci vă numesc prieteni".[54] Acest cuvînt al Domnului anunţă starea adultă în care omul depăşeşte omul. Viaţa spirituală se orientează către Prietenia divină. Asceza se dezbracă de mentalitatea penitenciară, trece la o terapeutică preventivă. Cam peste tot, monahismul pare să caute, dincolo de asceza somatică şi psihologică a Evului Mediu, asceza eshatologică a primelor secole, acest act de credinţă care făcea din întreaga fiinţă umană aşteptarea fericită a Parusiei.

54 Ioan 15, 15.

Dacă îndrumătorii experiementaţi, „stareţii", sînt mai rari ca oricînd, dimpotrivă, există o vastă literatură ascetică ce ne oferă o ştiinţă foarte precisă a sufletului uman. Dacă Freud şi Jung îşi exprimă admiraţia pentru geniul psihologic al lui Dostoievski, aceasta se întîmplă fiindcă el se hrăneşte cu operele marilor asceţi ortodocşi.

Viaţa spirituală a început să fie numită ascezǎ de la Clement Alexandrinul şi Origen. Aceasta înseamnă aplicaţie, antrenament, exerciţiu. Asceza negativă a canonului se aliază cu cea pozitivă, de dobîndire şi creştere a harismelor. Într-un sens larg, un ascet este un creştin atent la chemările Evangheliei, la gama fericirilor şi care caută smerenia şi curăţenia inimii, cu scopul de a elibera pe aproapele său.

V - ELEMENTELE CONSTITUTIVE ALE VIEŢII SPIRITUALE

Cuvîntul „spiritual" trimite la Duhul Sfînt şi desemnează nivelul fiinţei propriu „naşterii de Sus", propriu „Tainei nupţiale"; el dezvăluie protofenomenul oricărei fiinţe umane atentă la originile ei cereşti. Căci nu numai în istorie, ci şi în adîncurile spiritului uman se naşte Hristos, moare şi învie: aceasta o specifică Botezul. În această interioritate se leagă raporturile între Dumnezeu şi om şi se trasează itinerariul întregii vieţi spirituale. Ea este întotdeauna o întîlnire; Dumnezeu iese din El însuşi spre om, iar omul îşi părăseşte izolarea sa şi Îl întîlneşte pe Celălalt: „Niciodată, Tu n-ai dispreţuit pe nimeni; noi sîntem cei ce ne ascundem, nevrînd să mergem către Tine", spune Sfîntul Simeon.[55]

Astfel, elementele constitutive ale vieţii spirituale depăşesc umanul singur. Dante vorbeşte de trei parteneri ai jocului divin: Dumnezeu, omul şi satan. Asceţii precizează aceste trei voinţe care se confruntă: cea a lui Dumnezeu, salvatoare, operînd înlăuntrul omului sub forma chemării, a invitaţiei, şi aceasta se numeşte *teonomia*; omul aderă la ea făcînd-o a lui; voinţa omului, instabilă şi problematică, este

55 *Introducere în Imnele iubirii divine.*

autonomia lui, care-l închide în el însuşi; în sfîrşit, cea demoniacă, străină omului, care-l face să iasă din el însuşi, fără să-i pregătească vreo întîlnire şi pe aceasta o numim *eteronomia*: supunere, robie, perdiţie.

Sînt puţine de spus asupra *elementului divin* al vieţii spirituale; e mai bine să taci şi să venerezi în tăcere. Iniţiator, Dumnezeu în prezenţa Sa este radical transcendent. „Nu trup şi sînge ţi-au descoperit acestea, ci Tatăl meu care este în ceruri"[56], sau „aceasta nu vine de la noi, este darul lui Dumnezeu".[57] Dar gratuit: prin iubirea Lui, Dumnezeu face din om locuinţă treimică: „vom veni şi ne vom face sălaş în el".[58] Acest act, în măreţia lui incomparabilă, nu are nici o măsură comună cu efortul uman; pur şi simplu, Treimea, spune Sfîntul Macarie, locuieşte în suflet în măsura în care acceptă omul.

Un om spiritual contemporan precizează admirabil această idee: „Dumnezeu se dăruieşte oamenilor după setea lor: cîtorva, care nu pot bea mai mult, El nu le dă decît o picătură; dar ar vrea să dea valuri întregi pentru ca, la rîndul lor, creştinii să poată adăpa întreaga lume."[59]

Este evident că la acest nivel al iniţiativei divine nu este nevoie de nici o metodă sau tehnică a vieţii spirituale. Harul îşi oferă darurile, iar omul este un pur receptacol, uimit şi cufundat împreună cu îngerii într-o adîncă emoţie.

Elementul demoniac reprezintă obstacolul: „ucigaş din început, tatăl minciunii"[60], adversarul îşi duce lupta lui necontenit: „Privegheaţi neîncetat, căci vrăjmaşul vostru, diavolul, rage ca un leu, căutînd pe cine să înghită".[61] „Îmbrăcaţi armura lui Dumnezeu pentru a reuşi să vă împotriviţi atacurilor celui rău".[62]

56 Matei 16, 17.
57 Efeseni 2, 8.
58 Ioan 14, 23.
59 Revista *Contacte* nr. 35 - 36.
60 Ioan 8, 44.
61 I Petru 5, 6.

Pe acest cîmp de luptă omul se vede agent activ. Această tehnică, această strategie foarte subţire „a războiului nevăzut" constituie asceza.

În sfîrşit, *elementul uman*, aspirînd să se ridice mai presus de orice luptă, se exprimă esenţialmente în atitudinea liturgică a închinării: „Voi cînta Dumnezeului meu pînă ce voi fi".[63]

Un mistic anonim din Evul Mediu a exprimat situaţia omului astfel: „Sînt un asin, dar Îl port pe Domnul meu". „Iată, stau la uşă şi bat. Dacă cineva aude glasul meu, eu voi intra şi voi cina cu el şi el cu mine".[64] Iniţiativei lui Dumnezeu care bate îi răspunde atenţia fiinţei umane în încordare totală spre acest eveniment: a auzi şi a deschide uşa fiinţei tale, a te pleca înaintea vizitatorului tău şi a te aşeza împreună cu El la masa ospăţului. Părinţii iubesc a comenta pilda fiului risipitor care pune în relief hotărîrea, actul care plasează acţiunea umană înlăuntrul acţiunii divine: „Venindu-şi în sine îşi zice: „...mă voi duce la tatăl meu..., el se sculă şi merse la tatăl său".[65]

Tocmai această decizie, după Sfîntul Chiril, face din om un chemat ales şi aceasta înseamnă efortul creator al ascetismului pozitiv: dacă nu este deprins de la început, învaţă Sfîntul Macarie, dacă nu depăşeşte ascetismul negativ, normativ şi disciplinar, acesta nu foloseşte la nimic.

La începutul Postului Mare, un înţelept avertisment precizează: „Diavolul nu mănîncă, nu bea şi nu se căsătoreşte, şi acest mare ascet, formal, nu este totuşi mai puţin diavol..." – „Să raportăm mereu accesoriul – postul, veghea, înstrăinarea la scopul principal: curăţia inimii, care este dragostea", învaţă Casian citînd pe Ava Moise.[66]

62 Efeseni 6, 11.
63 Ps. 104, 33.
64 Apocalipsa 3, 20.
65 Luca 15, 17, 20.
66 *Conf.* 1.

VI – DESPRE NATURA SAU DESPRE ESENŢA VIEŢII DUHOVNICEŞTI

„La început", în timpul încercării decisive pentru om, eşecul răsunător al alegerii lui l-a făcut să cadă *mai jos* decît propria-i fiinţă şi l-a înecat în viaţa simţurilor şi a materiei. Omul a devenit trupeşte şi simţual întunecat, dar iconomia mîntuirii îl înalţă deasupra fiinţei lui pînă la nivelul unei noi creaturi.

Dialectica Sfîntului Pavel îşi ia punctul de plecare de aici: „Omul din afară se petrece, iar omul dinlăuntru se înnoieşte din zi în zi"[67]. „Voi v-aţi dezbrăcat de omul cel vechi şi v-aţi îmbrăcat în cel nou".[68]

De acum viaţa spirituală se orientează foarte precis către această prefacere: „îmbrăcarea în omul cel nou". „Noul" acestui om înseamnă a nu mai fi singur; mai adînc şi în inima transmutaţiei sale, este „omul îmbrăcat în Hristos", fiinţă hristică. Sfinţii Părinţi iau oarecum după literă faptul îmbrăcării în Hristos şi văd în aceasta proiecţia ori mai exact prelungirea în om a Întrupării Cuvîntului, perpetuă mai ales în Taina euharistică. De aceea ei învaţă nu să „imităm" ci „să interiorizăm" pe Hristos. Această interiorizare nu este o simplă metaforă care ar forţa termenii, ea are rădăcini adînci în Dumnezeu însuşi. Dacă Întruparea reflectă o oarecare *antropomorfie* a lui Dumnezeu (o tainică conformitate originară o condiţionează), ea revelează mai ales şi în mod sigur *teomorfia* omului.

Dintr-un punct de vedere biblic, Întruparea desăvîrşeşte firea noastră zidită după chipul lui Dumnezeu şi revelează structura evident hristologică a vieţii spirituale.

Omul parcurge astfel o distanţă ameţitoare în interiorul fiinţei sale, Sfîntul Pavel citează un imn primar încărcat de un dinamism aproape exploziv: „Scoală-te cela ce dormi şi te va

67 II Corinteni 4, 16.
68 Col. 3, 9.

lumina Hristos". O variantă întăreşte şi mai mult sensul: „şi vei atinge pe Hristos".[69] Această trecere de la starea morţii la starea vieţii, de la iad la Împărăţie, este exact itinerariul vieţii spirituale. Spiritualismul moralizant reduce mîntuirea la iertarea neascultării. Or, ontologia biblică, viguroasă şi exigentă, conduce de la catarsis (purificare), în sens moral, la catarsisul ontologic, ceea ce înseamnă o schimbare reală a fiinţei umane în întregime, trup, suflet şi duh. Este afirmaţia cea mai fermă a exegezei patristice care subliniază chemarea Evangheliilor la pocăinţă (metanoia): „Pocăiti-vă că s-a apropiat Împărăţia cerurilor".[70] Mai exact s-ar putea spune „schimbaţi-vă", deveniţi o creatură nouă, căci e vorba de o pocăinţă mare: un reviriment complet al intelectului şi a întregii fiinţe umane.

Întîlnirea cu Dumnezeu nu s-ar putea efectua în starea firii decăzute; ea presupune restaurarea prealabilă a acesteia, prin taina botezului, căci botezul, după Sfinţii Părinţi, este o adevărată re-creaţie a fiinţei decăzute. Pocăinţa – metanoia – în sensul ei total, trebuie dusă pînă la rădăcina tuturor facultăţilor mentale, volitive şi afective, pînă în inima întregii fiinţe: trup şi duh. Sfîntul Irineu, în tratatul lui celebru asupra recapitulării naturii întregi în Hristos, urmează îndeaproape pe Sfîntul Pavel. Cea de a patra Evanghelie subliniază acest lucru, vorbind despre „a doua naştere". Cei doi termeni, metanoia şi naşterea, exprimă cu claritate această modificare profundă a fiinţei umane şi marchează intrarea acesteia în lumea Duhului, ale cărei principii sînt în opoziţie cu principiile acestei lumi. Între o fiinţă botezată şi una nebotezată se deschide un abis, distanţa infinită dintre două firi. Pentru a sublinia acest caracter al noului absolut, Sfinţii Părinţi se folosesc, de preferinţă, de minunea făcută la Cana Galileii, a prefacerii apei în vin. Simbolismul acestei imagini face convergente Botezul şi Euharistia. Într-adevăr, apa Botezului are valoarea sîngelui lui Hristos, învaţă Nicolae Cabasila, „ea distruge o viaţă producînd o alta..., noi lepădăm hainele de piele pentru a îmbrăca iarăşi mantia împărătească".[71]

69 Efeseni 5, 14.
70 Matei 3, 2.

Se înţelege acum la ce nivel operează viaţa spirituală pentru a remedia o *ruptură*. Ea nu este nicidecum aceeaşi viaţă, la care se adaugă slujbe, lecturi şi atitudini pioase, ea înseamnă esenţialmente o *ruptură*, o luptă, o violenţă care ia cu asalt cerurile şi le sileşte spre Împărăţie. La pragul acestei vieţi răsună cuvîntul Sfîntului Pavel: „Iată toate sînt noi".[72]

Evanghelia menţionează puterea redutabilă a stăpînitorului acestei lumi; Sfîntul Pavel, numin-du-l „dumnezeul acestei lumi"[73], subliniază starea de alienare a omului prin puterile demoniace şi tocmai această putere a lui satan cere ruptura radicală. Întîlnim aceasta în simbolismul atît de expresiv al Tainei Botezului: afundarea totală înseamnă moartea foarte reală a trecutului vinovat, iar scoaterea din apă, victoria definitivă, învierea într-o viaţă nouă. Totodată, „făgăduinţa" Botezului „marea mărturisire baptismală" a credinţei în Sfînta Treime, presupune o intervenţie chirurgicală de curăţire şi un act personal al spiritului uman. Într-adevăr, Biserica ia foarte în serios puterea răului şi ravagiile lui ucigătoare. Pentru aceasta, vechile rînduieli aşază înainte de slujba Botezului – *lavacrum*-ul, ritualul exorcizării şi lepădarea solemnă de satana.

Preotul reproduce actul divin, suflă peste faţa „mortului" suflare de viaţă, aşa cum s-a dat suflare de viaţă la crearea omului. Cu faţa spre apus, împărăţia stăpînitorului acestei lumi, unde lumina zilei dispare, neofitul renunţă la trecut, acesta fiind sub puterea celui rău. El prefigurează simbolic lupta pe care o va susţine de-a lungul întregii vieţi spirituale, apoi întorcîndu-se spre răsărit, unde răsare ziua, mărturiseşte credinţa şi primeşte harul.

Acest ritual conţine în germene esenţialul noii existenţe. În termeni negativi, este luptă necontenită, pozitiv, înseamnă prefacerea cerută în rugăciunea finală a Botezului, cu accente atît de pauline: „Dumnezeule, dezbracă-l pe omul cel vechi,

71 N. Cabasila, *op. cit.*, p. 52.
72 II Corinteni 5, 17.
73 II Corinteni 4, 4.

înnoieşte-l şi-l umple de puterea Sfîntului Duh în unirea cu Hristos".

Este rezumatul foarte dens al vieţii spirituale; creşterea ei nu va înceta niciodată: „Oricine pune mîna pe plug şi priveşte în urmă nu este potrivit cu Împărăţia lui Dumnezeu".[74] Orice oprire înseamnă regres. Caracterul totalitar al consacrării oricărui botezat şi pecetluit cu Mirungerea, subliniat în ritualul tunderii, îl plasează pe acesta în extrema tensiune a oricărei clipe, în aspiraţia lui spre ceva ultim, spre imposibil. Ritualul tunderii de la Botez este identic cu cel al intrării în monahism.

Rugăciunea ritualului cere: „Binecuvîntează pe robul Tău care a venit să-Ţi ofere ca arvună tunderea părului capului său!" Sensul simbolic este clar aici: este vorba de ofranda întregii vieţi. Trecînd prin această tundere, orice mirean se descoperă a fi monah al „monahismului interiorizat", supus tuturor exigenţelor absolute ale Evangheliei. Credincioşia neofitului urmează a rezista la proba timpului şi la asaltul ispitelor, căci Hristos va lupta cu el, în el.

VII – DIFERITELE VÎRSTE ALE VIEŢII SPIRITUALE

Poeţii cîntă minunea privirii, totdeauna unică. Unic pare destinul fiecăruia. Există totuşi anumite corespondenţe între fazele fiecărei vieţi spirituale, ca şi în ritmurile diferitelor vîrste. Rămîne constant un element, în jurul căruia se compune destinul fiecărei vieţi umane. Circumstanţele se schimbă, dar tema spirituală, personală pentru fiecare, rămîne identică ei însăşi de-a lungul tuturor schimbărilor posibile; chemarea ei şi exigenţa ineluctabilă a răspunsului, acest ansamblu al datului şi propusului, constituie ceea ce Evanghelia numeşte *crucea personală* a fiecărui om. Ea este scrisă în cugetul nostru încă de la naştere, şi nici o putere nu reuşeşte să modifice în acest sens ceva: „cine dintre voi poate să adauge la statura lui un cot?"[75]

74 Luca 9, 62.
75 Matei 6, 27.

În inima unei mari cetăţi sau în adîncul unui pustiu, nu putem evita niciodată această temă personală a vieţii noastre. Ea ne însoţeşte şi ne vorbeşte la orice cotitură din drumul nostru. Putem să răspundem în mod diferit şi să ne schimbăm de fiecare dată direcţia vieţii, într-un sens ori altul, ne putem căsători sau călugări, să şlefuim lentile ca Spinoza ori să reparăm pantofi ca Jacob Boehme, problema noastră rămîne identică şi lipită de noi, ca un element constitutiv al persoanei noastre; este mai mult decît o simplă chestiune, este punerea noastră în chestiune.

A-ţi înţelege „crucea", înseamnă să ai presimţirea coordonatelor destinului tău, să-i descifrezi sensul, să-l înţelegi. Acest lucru îl va face viaţa spirituală; ea introduce o ordine, descoperă un ritm al propriei creşteri, cere un mers progresiv.

Psihologia religioasă trasează schema evoluţiei în trei timpi: unitatea preliminară a fiinţei umane, fragilă şi instabilă; conflictul ascuţit între duhovnicesc şi empiric, şi apoi integrarea finală.

Cu rare excepţii, viaţa spirituală ia naştere într-un eveniment care se cheamă „convertire". Puţin interesează conţinutul ei precis, ea este o ocazie sugestivă, un şoc urmat de o trecere netă de la o stare la alta. Ca o lumină revelatoare de umbre, ea dezvăluie dintr-o dată insuficienţa prezentului şi o orientează spre o lume nouă, deschisă. Această făgăduinţă total nouă antrenează întoarceri decisive şi comportă angajamentul bucuros al întregii noastre fiinţe. Chiar şi cei care moştenesc credinţa din copilărie trec mai curînd sau mai tîrziu prin această descoperire personală, conştientă şi totdeauna bulversantă.

O lectură, o întîlnire, o cugetare fac să ţîşnească brusc o mare lumină. În claritatea ei, totul se ordonează ca într-o genială poezie dînd oricărui lucru o valoare virginală, inestimabilă. Este primăvara religioasă de o tonalitate veselă, mozartiană; ca mugurii plini de sevă, fiinţa umană se simte dilatată de o bucurie copleşitoare, de o simpatie pentru toţi şi pentru fiecare. Un timp de neuitat; ca o sărbătoare, iluminată de mii de făclii, face să se vadă în Dumnezeu chipul surîzător al Tatălui care iese întru întîmpinarea copilului Său.

Acest timp este de scurtă durată. Faţa Tatălui ia înfăţişarea Fiului şi Crucea Lui ne umbreşte dinlăuntru. Propria noastră cruce se profilează net şi nu mai există întoarcere posibilă la credinţa simplă şi copilăroasă de odinioară. Disonanţe dureroase sfîşie sufletul în viziunea lui limpede asupra răului şi a păcatului, tensiune extremă între cele două stări care se exclud reciproc. Experienţa brutală a căderilor şi a imperfecţiunilor pot să ne arunce la limita deznădejdii.

Tentaţia este foarte mare de a striga împotriva nedreptăţii, să zicem că Dumnezeu ne cere prea mult, că crucea noastră este mai grea decît a celorlalţi. O istorie ne povesteşte revolta aceasta a unui om simplu şi sincer. Îngerul îl conduce atunci spre o grămadă de cruci de diferite mărimi şi-i propune să-şi aleagă una; omul o găseşte pe cea mai uşoară, dar el observă imediat că exact aceea era a lui! Omul nu este niciodată ispitit dincolo de puterile sale.

Dumnezeu ne pîndeşte la acest moment decisiv. El aşteaptă de la credinţa noastră un act viril, deplina şi conştienta acceptare a destinului propriu; El ne cere să ni-l asumăm de bună voie. Nimeni nu poate să o facă în locul nostru, nici chiar Dumnezeu. Crucea este făcută din slăbiciunile şi înfrîngerile noastre, este construită prin elanurile noastre înăbuşite şi mai ales din tenebrele adînci unde se mişcă rezistenţa surdă şi zace urîţenia ascunsă şi complice, pe scurt, din toată complexitatea care este, în acest moment, eul meu autentic.

Or, „iubeşte pe aproapele tău ca pe tine însuţi" comportă o oarecare iubire a sinelui. Aceasta este chemarea să ne iubim crucea. Poate că acesta să fie actul cel mai dificil: să te accepţi aşa cum eşti. Se ştie că tocmai fiinţele cele mai orgolioase, cele mai însetate de amor propriu sînt cele care se simt rău cu ele însele, sînt cei care se urăsc în taină. Acest moment infinit de grav al întîlnirii cu sine cere o dezgolire, viziunea imediată şi totală a sinelui în cutele lui cele mai tainice.

„Cel ce se cunoaşte pe sine este mai mare decît cel care înviază morţii"[76], spun Sfinţii Părinţi, subliniind astfel impor-

76 Isaac Sirul, *Capete*.

tanţa unui asemenea act. Viziunea este totdeauna copleşitoare; astfel trebuie să-L contempli pe Hristos. Şi aceasta este experienţa Sfîntului Pavel şi a tuturor creştinilor: Căci nu fac binele pe care îl voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvîrşesc... om nenorocit, cine mă va izbăvi...? Mulţumesc lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos, Domnul nostru!"[77]

În clipa apăsătoarei singurătăţi, numai smerenia adîncă ne vine în ajutor, recunoscînd neputinţa radicală a umanului natural: aceasta îl îndeamnă pe om să-şi depună fiinţa întreagă la picioarele crucii, şi atunci această greutate strivitoare este ridicată de Hristos în locul nostru: „Învăţaţi de la Mine că jugul meu este bun şi povara mea este uşoară".[78]

Acel „fiat" izbucneşte atunci: „Facă-se voia Ta", o accept ca pe propria mea voire, descifrez aici ceea ce a gîndit Dumnezeu despre mine, recunosc destinul meu. Omul este dezlegat de sine, se face uşor şi liber: „iată roaba Domnului"[79], „prietenul Mirelui care stă şi îl ascultă pe Mire se bucură cu bucurie de glasul Lui. Deci această bucurie a mea s-a împlinit".[80]

După Sfinţii Părinţi, arta smereniei nu este deloc aceea de a deveni aceasta ori aceea, ci de a te afla exact la măsura pe care a pus-o Dumnezeu. Dostoievski descrie acest moment fulgerător prin gura pelerinului Macarie, în *Adolescentul*. Dintr-o singură privire el învăluie universul, viaţa lui, timpul şi veşnicia, şi nu poate decît să spună, ca într-un acord final: „Totul este în Tine, Doamne, eu sînt al Tău, primeşte-mă!"

Fără să poată înţelege totul, omul percepe mai mult decît i-ar trebui deocamdată. Destinul regăseşte prospeţimea unei existenţe iubite cu pasiune. Numai după această „a doua naştere", după această cincizecime personală, începe viaţa spirituală propriu-zisă.

77 Romani 7, 15 - 25.
78 Matei 11, 30.
79 Luca 1, 38.
80 Ioan 3, 29.

PARTEA A II-A

OBSTACOLUL ŞI LUPTA

1 – NEGAŢIILE RĂULUI ŞI AFIRMAŢIILE BINELUI

În greacă „simbol" şi „diavol" au aceeaşi rădăcină şi de aceea ele exprimă realităţile contrare cu cea mai mare forţă. Diavolul este cel ce învrăjbeşte, cel ce separă, taie orice comuniune şi reduce fiinţa la singurătatea ultimă. Dimpotrivă, simbolul leagă, face o punte, restabileşte comuniunea.

Istorisirea demonizatului din Gadara[1] scoate în relief natura răului. Hristos pune demonului o întrebare definitivă: „Care-ţi este numele?" În mentalitatea iudaică, numele unui lucru sau al unei fiinţe exprimă esenţa sa, şi adagiul antic „nomen est omen" vede în nume expresia persoanei şi a destinului ei. Întrebarea lui Iisus înseamnă deci: „Cine eşti tu, care este natura ta, fiinţa ta ascunsă?" şi demonul răspunde: „numele meu este legiune, căci sîntem mulţi".

Această bruscă trecere de la singular la plural, de la „al meu" la „noi", reveiează acţiunea răului în lume: fiinţa nevinovată, creată de Dumnezeu în unitatea ei încă fragilă şi inconştientă, se sparge, se atomizează în părticele izolate, şi acesta este iadul. Hadesul grec, ca şi seolul ebraic, înseamnă amîndouă acel loc întunecos unde singurătatea reduce fiinţa la o extremă indigenţă a solipsismului demoniac. S-ar putea reprezenta iadul printr-o cuşcă făcută din oglinzi; aici nu poţi vedea decît propria-ţi faţă multiplicată la infinit şi în care nu mai vine nici o altă privire să se încrucişeze cu a ta. A nu te vedea decît pe tine însuţi înseamnă să te saturi pînă la greaţă

1 Mc. 5,9.

ontologică. *Apoftegmele* copte ale lui Macarie cel Mare dau această zguduitoare descriere: captivii sînt legaţi doi cîte doi, spate în spate şi doar rugăciunea puternică a celor vii le aduce un moment de repaus: „timp de o clipită, ne zărim faţa unii altora..."

Dimpotrivă, faţă de această acţiune a răului, Sfîntul Pavel[2] arată acţiunea binelui – a lui Hristos: „căci nu există decît o pîine (Hristos), noi care eram mulţi[3], noi formăm acum un singur trup", şi aceasta se face în comuniunea euharistică după chipul comuniunii treimice; Dumnezeul unul şi treimic deodată, unitate în multiplu.

Este deci firesc ca Euharistia să se plaseze în chiar inima Bisericii, şi se revelează generatoare a unităţii proclamate, oferită şi trăită. Este un bloc aurifer fără cea mai mică fisură şi care constituie esenţa Bisericii. Cea mai veche invocaţie: Maranatha (Vino, Doamne)[4], încheia o rugăciune liturgică şi se referea la Parusie, la revenirea euharistică a Domnului înviat.[5] Dumnezeu vine pentru a se oferi ca hrană şi noi consumăm substanţa sa, iubirea incoruptibilă, „agape".[6] Comuniunea euharistică operează o participare substanţială la Hristosul total, şi această operă, unitivă prin esenţă, face din cei ce se împărtăşesc după Sfîntul Atanasie, „fiinţe verbifiate, hristificate". Sfîntul Ignatie din Antiohia vede în euharistie „leacul nemuririi"[7], care vindecă de moarte. Mai mult, consumînd trupul şi sîngele Mirelui noi intrăm în *Koinonia* „comuniune nupţială" după cum spune Sfîntul Theodoret al Cyrului.[8] Această comuniune umple de o aşa plinătate că „mai departe nu se poate merge nici să mai adaugi ceva".[9]

2 I Corinteni 10, 17; 12, 12.
3 Romani 12, 5. Apostolul reia aici expresia demonului: fiinţa descompusă de rău în mai mulţi; în legiune, multitudine în sensul rău.
4 I Corinteni 16, 22; Apocalipsa 22, 20; Didahia cap. 16.
5 Vezi O. Culmann, „Cultul în Biserica primară", Paris, 1945.
6 Sfîntul Ignatie al Antiohiei, Romani 7, 3; Efeseni 14, 1.
7 Efeseni 20, 2.
8 Vezi J. Daniclou, *Euharistia şi Cîntarea Cîntărilor* Ireniokon, 1950, p. 275.

Unirea cu Hristos trăită în Euharistie determină stilul euharistic al vieţii spirituale. Comuniunea permanentă cu Hristos şi cu trupul Lui, oamenii –, devine o creştere în totalitate pozitivă: „între trup şi cap, nu există loc pentru nici un interval"[10], pentru nici o negaţie. Tot ceea ce participă la Dumnezeu „întru Care nu există decît da", mărturiseşte un da plenar, în faţa vieţii, a fiinţei; dimpotrivă, în satan nu există decît nu, şi acest refuz delimitează locul de unde Dumnezeu este exclus: negaţie, neant, infern.

Sfîntul Ioan[11] recunoaşte acest „nu" în păcat care înseamnă transgresiune", depăşirea limitei ontologice pusă de Dumnezeu şi trasată de Numele lui: „Eu sînt cel ce sînt". A treia rugăciune din *Didahie* vorbeşte despre aceasta: „Îţi mulţumim, Părinte Sfinte, pentru Numele Tău cel Sfînt, pe care l-ai făcut să locuiască în inimile noastre. Tu, Stăpîne a toate, ai creat lumea pentru slava Numelui Tău"[12]. „Eu sînt Împărat mare, zice Domnul, şi Numele meu este cinstit între neamuri"[13]. A depăşi această limită înseamnă să rupi legătura originară, să renegi pe Împărat, să revendici autonomia şi să te aşezi în afara Numelui.

Ateismul surprinde această limită a fiinţei create prin negarea radicală a oricărei dependenţe. Setei umane pentru „total altceva", el îi substituie hotărîrea de „a trăi", ca şi cînd această limită nu ar fi existat niciodată. Astfel este ateismul occidental. Ateismul militant din ţările comuniste este, într-un anumit sens, mai consecvent şi mai radical. Fidel interesului istoric inerent gîndirii ruse (Ceadev, Berdiaev), el este centrat pe singura negaţie concretă *istorică*: „Hristos nu a înviat!".

Aici trebuie să amintim numele Sfîntului Isaac Sirul. Vieţuitor în secolul VII, el sintetizează gîndirea patristică şi, ca

9 N. Cabasila, *op. cit.*, p. 97.
10 Sfîntul Ioan Gură de Aur, P. G. 62, 26.
11 I Ioan 3, 4.
12 X, 2.
13 XIV.

iscusit ascet, face o fenomenologie a păcatelor. Fără a acorda o mare importanţă păcatelor, el desemnează în ale sale *Capete* unicul păcat, *păcatul: acela de a fi insensibil la Înviere*!" Profeţie atît de tulburătoare asupra ateismului comunist de azi! Pentru a fi eficace, el atacă singurul argument nezdruncinat al Crucii, şi aceasta este o chestiune de viaţă şi de moarte, nu doar pentru om, ci şi pentru Dumnezeu. Într-adevăr, negarea Învierii atinge, dincolo de actul creator, pe Creatorul Însuşi. În mod mistic, această negaţie împlineşte un deicid, moartea Tatălui. Nietzche formulase aceasta cînd vorbea despre moartea lui Dumnezeu: „Unde este Dumnezeu? Am să vă spun eu: L-am ucis!" Şi conştiinţa ateilor la Dostoievski[14] culminează astfel: „ a fost o zi pe pămînt, unde trei cruci au fost ridicate în centrul lumii..., spre seară, ei au murit..., dar nu au găsit nici rai, nici înviere... Iată ideea, ideea întreagă. În afara ei nu există alta". Aceasta este însăşi inima ateismului. Din această sursă ascunsă vine complexul vinovăţiei universale a lui Freud – uciderea Tatălui – şi înclinarea fiinţei spre moarte – *Todestrieb* – ca în formula lui Heidegger: *Sein zum Tode*.

Alea jacta est, jocul este făcut, crezul ateu anunţă *orbi et urbi*: Dumnezeu moare şi nu mai înviază. „Mielul înjunghiat de la facerea lumii" vrea să zică: Mielul este înjunghiat şi ucis, este inexistent, distrus. La început era moartea lui Dumnezeu şi tăcerea Lui.

Jocul destinului angajează pe om într-o singură alternativă a lui da sau a lui nu, *tertium non datur*. Nietzche a exprimat aceasta în *Corespondenţa* lui. Nu există decît două nebunii pentru a-l face pe om să trăiască, spune el; una este a sa, nebunia supraomului muritor, supravieţuitor în veşnicele reîntoarceri; cealaltă, de neacceptat pentru el, este cea a Sfîntului Pavel, nebunia Crucii, a lui Dumnezeu cel înviat şi a omului nemuritor.

Argumentul ateu a fost prevăzut de Sfîntul Pavel[15]: dacă Hristos nu a înviat, deşartă este credinţa, nimic nu are sens,

14 *Demonii*.

totul este neant. Nu există jumătăţi de măsură, nu există formule intermediare. Ne aflăm în faţa unor evidenţe fundamentale ale învierii lui Iisus. Dumnezeul care nu este iubitor de oameni, Dumnezeu care nu este iubirea răstignită, care nu face să izbucnească „Viaţa, moartea morţii", cum zice Sfîntul Augustin, acela nu este Dumnezeu. Mergînd pînă la capătul gîndirii Apostolului, se poate afirma că *orice* religie există numai prin învierea lui Hristos, se ascunde tainic în acest eveniment. Dacă Hristos a înviat, aceasta interesează pe toţi oamenii. Dacă se suprimă mărturia creştină a Învіatului, nici o religie nu va supravieţui la nivelul lumii moderne, căci în afara Evangheliei orice mesaj religios se opreşte la jumătatea drumului. Or, capătul transcendent al religiei este Dumnezeu, devenit *om* înviat. Acest fapt nu priveşte doar cîţiva martori, Hristos cel înviat devenind contemporanul tuturor oamenilor, adică orice om este *contemporan cu Hristos cel veşnic*. Aceasta face coordonatele istoriei esenţialmente hristologice. Hristos este înviat ca fiind Cap al trupului omenesc, şi acum orice religie şi orice om trebuie şi pot merge să-şi caute aici viaţa veşnică. Acest argument determină misiunea ecumenistică a Bisericii în sînul tuturor religiilor, şi în cadrul marii întîlniri a Răsăritului cu Apusul. Istoria plasează credinţa creştină în Înviere la răscrucea tuturor ideologiilor care reformulează acum singura întrebare, cea a lui Pilat: Ce este adevărul? El obligă credinţa să rostească da-ul ei, mergînd la nevoie pînă la mărturisirea – martiriu, singurul răspuns cu rezonanţă universală. Hristos este în agonie şi veşnicia este nerăbdătoare să audă acest răspuns-mărturisire.

Predica apostolică anunţă evenimentul Paştilor, intervenţia lui Dumnezeu înviind pe Iisus, eveniment care dă sens definitiv existenţei istorice a oamenilor.

Găsim nucleul ei central în I Cor. 15, 3-4; Romani 4, 24-25 şi Fapte 2, 30-36. Învierea lui Iisus este Amin-ul lui Dumnezeu, spus făgăduinţei Sale, Amin-ul plin de Duhul Sfînt care-l manifestă. Amin vine de la ebraicul *heemin*, şi înseamnă

15 I Corinteni 15, 17.

punct de sprijin neclătinat. Cei ce-l vestesc – apostolii şi martirii – revendică dreptul de a proclama evenimentul pascal în faţa magistraţilor din Cetatea terestră. La fel şi *Apologiile* lui Justin, Atenagora, Aristide, adresează împăraţilor romani acelaşi mesaj decisiv şi avertizează asupra judecăţii iminente. Predica lor interesează pe toţi oamenii. Ei predică în prezenţa îngerilor şi privesc totalitatea creaţiei; Împărăţia lui Dumnezeu a venit deja: noi sîntem contemporani ai Celui care este aşezat de-a dreapta Tatălui. Iată, Mielul înjunghiat şi înviat şi iată Împărăţia Lui: el este aici şi aceasta înseamnă plinirea vremii. Toate religiile sînt căile prin care oamenii Îl caută pe Dumnezeu. Ele sînt multiple. Revelaţia creştină este unică fiindcă în aceasta Dumnezeu este Cel care-l află pe om. Predica Sfîntului Pavel în Atena este capitală pentru teologia religiilor: descifrînd templul Dumnezeului necunoscut, dîndu-i un nume: Iisus Hristos cel înviat, Apostolul integrează lui Iisus efortul religios al oamenilor din toate timpurile şi le valorifică în El.

Transgresiunea limitei (prin păcat) ne închide într-un dincoace fără ieşire; cu cît această lume închisă se materializează, se reifică, cu atît mai mult apare nereală şi lipsită de orice substanţă. Aceasta este lumea finanţelor cu al ei Templu-Bursă şi cu vestalele lui însetate de lux, lumea politică a ambiţiilor şi a poftelor, a nevrozei colective, a pasiunilor nebuneşti şi a erotismului dezafectat. Lume rătăcind deasupra unui abis, fără nici o consistenţă, ţesută din aburi şi populată de fantome şi care riscă în orice clipă să dispară „precum se topeşte ceara de la faţa focului". Dimpotrivă, Origen compară efortul eremiţilor din pustie în mersul lor[16] spre perfecţiune, cu lenta ieşire a locuitorilor din peştera lui Platon. Părăsind spectacolul cu umbre pentru o viziune a realităţilor unde nimic nu se interpune între om şi ultimele adevăruri ale lumii divine, călugărul din pustie se ţine ferm pe calea întoarcerii spre Împărăţie.

16 Cu acest cuvînt se desemna un grup de asceţi sub denumirea de „sinodia" – caravană.

Noi aflăm o viguroasă viziune sintetică asupra destinului uman încă de la începutul gîndirii creştine. Sfîntul Grigorie de Nyssa[17] menţionează celebra catehezăa celor două căi. „Testamentul celor XII Patriarhi" o formulează clar: „Dumnezeu a dat două căi fiilor oamenilor şi două înclinaţii, şi două moduri de acţiune şi două scopuri". Este doctrina celor două *yeser*, a celor două înclinaţii ale inimii conform acţiunii îngerului luminii sau al întunericului. *Didahia*, *Epistola lui Barnaba*, alte scrieri, izvorăsc din aceeaşi sursă şi această temă va avea o mare influenţă asupra scrierilor creştine. Acest lucru urcă la alegerea oferită de Dumnezeu: „Iată am pus înaintea ta viaţa şi moartea".[18] Este vorba totdeauna de marea opţiune între *da* şi *nu*.

„Nu există Dumnezeu"; „cel nebun", după Scriptură, este liber să o spună în inima lui. Dar sensul negaţiei virează după nivelul profunzimii şi al suferinţei celui care neagă. De aceea „ateismul *perfect* (perfect vrea să spună aici trăit pînă la suferinţă), se ţine în vîrful scării pe penultima treaptă, înaintea credinţei perfecte", afirmă Dostoievski.[19] Cînd, departe de indiferenţa amorfă, ateismul şi credinţa sînt purtate pînă la perfecţiune", ele pot, dincolo de bavardajul inept să se reculeagă împreună în tăcuta luptă a Îngerului cu Iacob, a harului cu disperarea. Ateismul consecvent, arzînd de suferinţă, cunoaşte propria-i cruce paradoxală. La sfîrşitul vieţii, pe bileţele scrise în culmea nebuniei sale enigmatice, Nietzche îşi scrie numele său definitiv: „Crucificatul". De asemenea, ateismul Marelui Inchizitor[20] rîde de materialism şi de pozitivism şi atinge adevărata lui măreţie în pasiunea pentru om. Nu-ul său, în pofida lui, va participa aproape la iubirea lui Dumnezeu pentru om, chiar dacă el nu va fi conştient de aceasta. Poate, pasiunea pentru om depăşeşte la un anumit nivel umanul; nu cumva esenţialul inimii dumnezeieşti este

17 Viaţa lui Moisc II, 45.
18 Deuteronom 30, 19.
19 Mărturisirea lui Stavroghin.
20 *Fraţii Karamazov*.

chiar această pasiune şi nu cumva se află chiar aici una din acele misterioase „depăşiri de limită"? Dar, poate, trebuie să fii un sfînt „iubitor de oameni" în felul lui Dumnezeu pentru a simţi o corespondenţă atît de profundă. Există un ateism purificator după cuvîntul lui Jules Lagneau: această „sare care împiedică alterarea credinţei în Dumnezeu", şi prin această funcţie de protejare şi de apărare, el este complice la har. Tocmai de aceea Hristos în *Legenda* lui Dostoievski tace, şi sărută faţa Marelui Închizitor crispat de suferinţă.

II – CELE TREI ASPECTE ALE RĂULUI ŞI ALE RĂUTĂŢII

Printre multiplele manifestări ale răului, se pot discerne trei aspecte simptomatice: parazitismul, impostura şi parodia. Răutatea trăieşte ca parazit pe făptura creată de Dumnezeu, formînd o excrescenţă monstruoasă, o floare demonică. Impostor, el pofteşte la atributele divine, substituie egalitatea asemănării: „Veţi fi la fel cu Dumnezeu", egali Lui. În sfîrşit, înşelător, invidios, el parodiază pe Creator şi construieşte propria lui Împărăţie fără Dumnezeu, imitaţie cu semn inversat.

Filosofii n-au reuşit niciodată să elucideze problema răului, ei l-au complicat şi l-au înceţoşat şi mai mult. Răul, dimpotrivă, nu este niciodată o problemă pentru Părinţii Bisericii. Nu este vorba de a specula Răul, ci de a-l combate. Rugăciunea unui sfînt ar fi: Păzeşte-ne de orice speculaţie deşartă asupra răului şi izbăveşte-ne de toată răutatea. La fel, Biblia nu vorbeşte de principii etice privind binele şi răul, ci revelează pe Dumnezeu şi-l menţionează pe cel potrivnic; ea denunţă, de asemenea, pe omul fărădelegii din vremurile de pe urmă, „fiul pierzării", dîndu-se pe sine drept Dumnezeu.[21]

Diavolul, zice Hristos[22], este chiar în inima făpturii, „din început" şi este ucigaş. Spirit de negaţie, el este mai întîi de toate ucigaş al propriului adevăr, acela de a fi Lucifer, recep-

21 II Tes. 2, 3 - 4.
22 Ioan 8, 44.

tacol al luminii divine. El consumă astfel propriu-i suicid metafizic şi se erijează în negaţie universală a amprentei lui Dumnezeu; el reprezintă deodată şi *homicidul* şi *deicidul*.

Dacă pentru Platon contrariul adevărului este eroarea, pentru nivelul mai adînc al Evangheliilor, este minciuna. „Mincinos şi tatăl minciunii", prin esenţă, cel rău îşi atribuie o redutabilă vocaţie, aceea de a altera cu bună ştiinţă adevărul. Perversiunea iniţială a voinţei sale a făcut posibilă uzurparea spaţiilor libere, cu scopul de a fabrica o existenţă cu piese false. Isaia[23] desemnează clar această întreprindere: „Ne-am făcut din minciună un adăpost şi din închipuire un liman".

A minţi faţă de cer înseamnă să te opui adevărului lui Dumnezeu, înseamnă să impui lumii propria-ţi versiune. Diavolul se erijează în dublu cu scopul de a-L scoate pe Dumnezeu din creaţia Lui, de a face creaţia insensibilă faţă de prezenţa divină şi de a opera astfel o gigantică substituire: „el zice în inima sa: eu, eu singur, nimic în afară de mine", „plin de mîndrie, el îşi face o inimă asemănătoare cu Dumnezeu şi zice: eu sînt Dumnezeu!"[24]

„Cînd grăieşte minciuna, grăieşte dintru ale sale"[25] această judecată a răului conţine o întreagă filosofie a răului. Orice minciună prin natura ei îşi are originea în fals, adică în inexistent. „Fondul propriu", adîncul răutăţii de unde aceasta îşi scoate minciunile, va fi neantul şi Sfîntul Grigorie de Nyssa poate defini răul ca ceva cu substanţă fantomatică. Dumnezeu, prin al Său „Fiat" pozitiv, creează similitudini şi plineşte totul în toate. Răutatea, prin al său „antifiat", evacuează şi goleşte totul în toate şi construieşte „locul disimilitudinii".[26] Dimpotrivă, „sfinţii" nu vorbesc dintru ale lor, ci Dumnezeu vorbeşte în ei,[27] şi astfel ei formează „locul similitudinii".

23 Isaia 28, 15.
24 Iez. 28, 2; Isaia 47, 8.
25 Ioan 8, 44. Codul Samaritean citeşte în Gen. 3, 2 în loc de „şarpe", mincinosul, ceea ce corespunde cu Ioan 8, 44.
26 Vezi L Ouspensky *Eseu asupra teologiei icoanei*, Paris, 1960, nota 1, p. 187.

Taina redutabilă a lui satan este aceea de a ascunde absenţa fundamentului ontologic şi această cumplită vacuitate îl obligă să împrumute, să uzurpe existenţa fondată şi înrădăcinată pe actul creator al lui Dumnezeu. Răul se lipeşte de fiinţă în mod parazitar, o goleşte de esenţă, o devorează.

Scripturile nu fac filosofie, Biblia nu vede în rău o simplă lipsă a binelui şi a perfecţiunii, o neîmplinire, ci o libertate eşuată şi devenită o rea-voinţă. Adăugînd inexistentul la existent, îl perverteşte în experienţa malefică. Totodată, această perversiune, răul, nu se materializează şi nu se personalizează în răutate decît în prezenţa unor anumite condiţii, dacă i se furnizează un sălaş ontologic, adică în cei care, graţie libertăţii îi oferă această posibilitate şi devin complici ai răului, se angajează în mod conştient sau inconştient să slujească minciuna. În acest veritabil minister al „demonizaţilor" fiinţele se diminuează pentru ca minciuna să se umfle şi să crească. Tragismul său este acela că hrana zeilor, „cu pîinea îngerilor se hrăneşte omul"[28] lipseşte diavolului, căci acest aliment ceresc este împlinirea voiei Tatălui. Această voinţă este substanţa oricărui lucru, învaţă Sfîntul Irineu. Astfel, în lumea lui Dumnezeu, răul fantomatic, înfometat de real este sortit să nu fie decît un „parazit ontologic". Foamea patologică cu care se repede asupra omului arvuneşte încă de aici iadul oamenilor, lărgeşte vacuitatea din care Dumnezeu absentează.

Or, acolo unde nu este Dumnezeu, nu mai există nici om. Pierderea chipului lui Dumnezeu antrenează dispariţia omului adevărat, dezumanizează lumea, înmulţeşte demonizaţii. Absenţei lui Dumnezeu i se substituie apăsătoarea prezenţă a unui obsedat de sine însuşi, a unui auto-idol,[29] şi tristele lui utopii riscă să modifice pe termen lung tipul antropologic. Omul pierde dimensiunea profunzimii, dimensiunea Duhului Sfînt, or cel ce nu este mişcat de Duhul Sfînt nu este o fiinţă

27 Varsanufie, *Scrisori*, 885.
28 Ps. 78, 25.
29 Sfîntul Andrei Criteanul, *Canonul cel Mare*, din Postul cel Mare.

omenească, după îndrăzneaţa formulă a Sfîntului Grigorie de Nyssa.

Orice pasiune poartă în ea sămînţa morţii îndată ce învăluie duhul discernămîntului. De asemenea, orice mijloc rău nu este justificat prin scopul bun căci constituie propria-i negaţie. S-ar putea afirma exact contrariul: mijlocul bun îndreptat spre un scop rău riscă foarte să-l schimbe în bine. Totul este o chestiune de fond şi de sursă. Ispitele înşală aşteptările, căci răul nu posedă nici o sursă de viaţă în sine, el saturează fără să împlinească. Nu stă în puterea lui de a reafirma cu Domnul: „cine va bea din apa pe care i-o voi da Eu nu va mai înseta în veac".[30] Cel care caută alte surse pasionale îşi stîrneşte o sete nestinsă.

În adîncul oricărei stări pasionale, ambiţie, erotism, jocuri, narcotice, se află un mecanism simplist al posesiunii, care odată desfăcut frapează printr-o infinită platitudine a conţinutului său şubred, cu plictiseală la sfîrşit. Aşa cum scoica îşi secretă cochilia sa, orice ideologie care face din ateism o pasiune sfîrşeşte mai curînd sau mai tîrziu prin a secreta plictiseala. Observatorii atenţi relevă această stare sufletească foarte simptomatică. Aceasta se observă mai întîi în seriozitatea apăsătoare a doctrinarilor care se ocupă cu falsificarea „omului nou". Acesta ar trebui forjat în fabricile disciplinei sociale. Pentru a supravieţui, puterea asupra maselor, suprasaturate de grafice şi statistici[31], le galvanizează şi le pasionează prin peisaje lunare, printr-o pace foarte ambiguă şi prin construcţiile cincinale ale paradisului terestru. Dar iată că, în locul „omului nou", apare plictisit tot omul dintotdeauna; aici sau aiurea, cam peste tot, omul cască plictisit. Dostoievski şi Baudelaire spuneau că lumea va pieri nu din pricina războaielor, ci dintr-o plictiseală copleşitoare, gigantică, atunci cînd, din căscat, mare cît lumea, va ieşi diavolul. Dostoievski s-a aplecat cu atenţie asupra acestui fenomen care se uni-

30 Ioan 4, 14.
31 Bunul simţ al lui Disraeli distingea cele trei trepte ale minciunii: minciunile, minciunile fiefului şi statisticile.

versalizează rapid şi el a descoperit metoda cea mai eficace împotriva oricărei încercări de profanare: este suficient să se repereze esenţa profanării care se dovedeşte imediat ridicolă, iar ridicolul făcut evident şi manifest ucide fără greş; diavolul însuşi nu este el oare întotdeauna ridicol?

Scriitorul s-a adăpat cu largheţe din umorul „nebunilor în Hristos", atît de iubiţi de popor. Protejaţi de „nebunia" lor aparentă, ascunzînd o smerenie extremă şi iubire faţă de aproapele, ei se opuneau, pe faţă, tăcerilor complice şi denunţau fără teamă orice minciună şi orice profanare ipocrită, cu simţul unei ironii muşcătoare şi cu un umor irezistibil, iar noaptea, se rugau pentru toţi. Aruncau cu pietre în casele celor „cumsecade" şi sărutau pragul caselor celor păcătoşi.

În timpul recentelor persecuţii sîngeroase, cei care predicau la răscrucile drumurilor Evanghelia Împărăţiei lui Dumnezeu erau „cei săraci cu duhul".

Umorul ca şi rîsul posedă o funcţie eliberatoare, eliberează de greutatea funcţiilor sociale, de orice încercare de a ne lua în serios, de suferinţa excesivă chiar şi în viaţa spirituală. Veselia sinceră, copilărească este o trăsătură tipică a marilor sfinţi, ei se amuză ca nişte copii ai lui Dumnezeu, iar Înţelepciunea divină îşi află bucurii în acest joc.[32]

III – INFERNUL ŞI DIMENSIUNEA INFERNALĂ A LUMII

Iconografia

Icoanele Bisericii Ortodoxe aprofundează textele liturgice şi fac din ele o lectură contemplativă. Teologie în imagine, ele sînt înrudite cu funcţia lor de revelaţie în lumina taborică.[33] Această trăsătură explică contrastul frecvent dintre lumină şi întuneric, al înfruntării dintre cer şi infern.

Printre harismele sale, Răsăritul ioanic, atît de sensibil la Înviere, este la fel şi faţă de tema infernului, tema pe care Sfîntul Pavel o tratează sub o formă concisă, dar vie, în Efeseni

32 Prov. 8, 31.
33 Lumina lui Hristos schimbat la faţă pe Muntele Taborului.

4, 9-10: „Ce înseamnă că S-a înălţat dacă nu aceea că S-a şi pogorît în părţile cele mai de jos ale pămîntului? Cel care s-a pogorît, Acela este Care S-a suit mai presus decît toate cerurile, ca pe toate să le umple". Se vede amploarea uimitoare a itinerariului între cele două extremităţi ale zborului Mielului înaripat; coborîrea la punctul cel mai de jos – infernul, şi înălţarea la punctul cel mai de sus – Cerul. Ortodoxia se opreşte uimită contemplînd „înălţimea şi adîncimea" Tainei mîntuirii, ea vede aici dimensiunile iubirii lui Hristos şi mesajul său triumfal: „şi urcîndu-se la înălţime a adus cu sine pe cei ţinuţi captivi" (4,8)

Slujba Sîmbetei celei Mari cîntă aceasta zicînd: „Coborîtu-Te-ai sub pămînt pentru a-l izbăvi pe Adam, şi negăsindu-l, o Stăpîne, ai mers să-l cauţi pînă la iad". *Icoana Naşterii* se referă la acest text şi arată un triunghi negru pe fondul întunecos al peşterii în care Pruncul este culcat ca în măruntaiele întunecoase ale iadului. Pentru a se „aşeza în inima creaţiei", Hristos situează în mod mistic Naşterea Sa în infern, în punctul ultim al disperării. Umanitatea după Adam a sfîrşit în şeol, sumbrul lăcaş al morţilor; tocmai acolo va merge Hristos să o caute.

În aspectul ei eshatologic, icoana Naşterii ca şi celelalte icoane, sintetizează profetic toate elementele Mîntuirii. Prin imobilitatea Lui, Pruncul este deja intrat în tăcerea Sîmbetei celei Mari. „Viaţa a adormit şi iadul s-a cutremurat cu-nfricoşare".[34] Scutecele Pruncului au exact forma giulgiurilor mortuare pe care îngerul le va arăta femeilor mironosiţe, în dimineaţa Învierii. Pruncul luminos se detaşează pe arierfondul negru şi anticipează „coborîrea la iad". El este însăşi „lumina care luminează în întuneric"[35], „Soarele a apus odată cu El, dar Trupul lui Dumnezeu sub pămînt izgoneşte întunericul, viaţa nimiceşte moartea".[36]

34 Slujba Sîmbetei celei Mari.
35 Ibidem.
36 Sfîntul Grigorie de Nyssa, P. G., 45, 65 A.

De la începutul misiunii sale, Iisus înfruntă elementele cosmice primitoare de puteri întunecoase: apa, aerul, pustia.[37] O idiomelă de la Bobotează face auzit glasul Domnului către Ioan Botezătorul: „Proorocule, vino de Mă botează... Eu mă grăbesc să izgonesc pe vrăjmaşul ascuns în ape, stăpînul întunericului, pentru a izbăvi lumea din cursele lui, dăruindu-i viaţă veşnică.[38] Vorbind de apele nesfinţite, imagine a morţii, potop, slujba le numeşte „mormînt lichid".

Într-adevăr, *icoana Botezei* îl arată pe Iisus intrînd în apele Iordanului ca într-un mormînt lichid. Acesta are forma unei peşteri cuprinzînd tot trupul Domnului (imagine a înmormîntării – reprodusă în Taina Botezului prin scufundarea totală – figură a celor trei zile pascale) cu scopul „de a smulge pe începătorul neamului omenesc din locaşul întunecos".[39] Urmărind simbolismul care anticipează Naşterea, icoana Botezei arată coborîrea în ape ca o prevestire a coborîrii în iad: „Coborînd în ape, El a legat pe cel puternic".[40]

Sfîntul Efrem Sirul apropie Epifania de Crucea-Scară: „Precum Scara văzută de Iacob atingea poarta cerului, pe aceasta a coborît lumina Botezului..."[41], şi Iacob din Sarug: „Hristos, pe cruce, stătea pe pămînt ca pe o scară cu multe trepte".[42] Crucea este „pomul vieţii sădit pe Calvar"[43] locul marii „bătălii cosmice".[44] *Icoana Răstignirii* arată în ramura verticală a Crucii *coborîrea şi înălţarea* Cuvîntului. *Faptele lui Andrei* precizează: „O parte este sădită în pămînt cu scopul de a reuni lucrurile de pe pămînt, din iad şi din cer".[45] De aceea, în aceste icoane, piciorul Crucii se înfige într-o peşteră neagră unde zace capul lui Adam şi acesta este iadul.[46] De asemenea,

37 Vezi O. Rousseau, *Coborîrea la iad*, în *Studii Lebreton*.
38 Mercenier, *Rugăciunea Bisericilor de rit bizantin*, vol. II.
39 Sfîntul Chiril al Ierusalimului, P. G., 33, 1079.
40 Idem, P. G., 33, 441 B.
41 *Imne* XI, 11.
42 *Omilie asupra vedeniei lui Iacob la Betel*, n. 95.
43 Slujba Înălţării Sfintei Cruci.
44 Pseudo-Ipolit, n. 55.
45 Vezi J. Daniélou, *Teologie iudeo-creştină*, p. 312.

pe Crucea ortodoxă, a treia planşă transversală sub picioarele Domnului este uşor înclinată. *Scabellum pedum* aşternut picioarelor[47] înclinat în jos figurează destinul tîlharului din stînga şi înclinat în sus, cel al tîlharului din dreapta, „Balanţă a dreptăţii",[48] şi breşă în eternitate, Crucea este în mijloc ca o trăsătură de unire între Împărăţie şi infern.

Icoana Învierii este cea a „Coborîrii la iad".[49] Eliberator, Hristos, după Sfîntul Petru, anunţă celor captivi Evanghelia mîntuirii.[50] „Tu ai sfărîmat legăturile veşnice care ţineau pe cei legaţi".[51] În tăcerea Vinerii celei Mari, Euharistia nu este săvîrşită, căci Hristos este în Iad. Pentru pămînt este ziua durerii, dar în iad, Vinerea Mare este deja Paşte, moartea este învinsă şi viaţa veşnică este anunţată. Icoana arată pe Hristos „Cel viu, Care Tine cheile morţii şi ale iadului".[52] El este înconjurat de o mandrolă, aureolă luminoasă a trupului proslăvit. Mîna lui cea stîngă are un rulou, predicarea învierii făcută celor care sînt în infern, „din mîna mea le-am dat botezul vieţii". El calcă în picioare porţile sfărîmate ale iadului. „Şi Domnul întinse mîna, făcu semnul crucii asupra lui Adam şi asupra tuturor sfinţilor şi, ţinînd mîna dreaptă a lui Adam, se înalţă din iad; şi toţi sfinţii îl urmară".[53] Nu din mormînt iese Hristos, ci „dintre cei morţi"[54], ieşind din iadul nimicit ca dintr-un palat nupţial.

Catheza primară atrage atenţia asupra unui aspect al Tainei Botezului uitat de mult în istorie: botezul *prin scufundare* reproduce toată traiectoria figurativă a mîntuirii şi orice botezat parcurge acelaşi itinerariu urmînd pe Domnul. Astfel, Botezul este coborîrea foarte reală cu Hristos în moartea Lui

46 Origen, In Matt.
47 Fapte 2, 35; Ps. 109.
48 Troparul ceasului nouă.
49 Evanghelia nu spune nimic asupra momentului Învierii.
50 I Petru 4, 6.
51 Duminica Cincizecimii, slujba plecării genunchilor.
52 Apoc. 1, 18.
53 Evanghelia lui Nicodim, VII (XXIV), 62.
54 Slujba Paştilor.

şi este de asemenea *coborîre la iad*. Sfîntul Ioan Gură de Aur spune acest lucru cu claritate: „Actul scufundării în apă şi a ieşirii din ea simbolizează coborîrea la iad şi ieşirea din acest loc".[55] Lumina de deasupra Iordanului străluceşte în lumina baptismală[56] şi semnifică iluminarea tenebrelor infernale. Iluminat, botezatul întîlneşte în mod tainic sufletele celor care au ieşit cu Hristos din iad spre viaţa veşnică. Astfel botezul nu înseamnă doar a muri şi a învia cu Hristos, ci şi coborîrea în iad şi ieşirea din el urmînd pe Hristos. Aceasta pentru că iadul este mai groaznic decît moartea. Meditînd asupra unui cuvînt din Sfinţii Părinţi: „Şi neantul pe care ei îl caută nici acesta nu li se va da". Înţelegem că în acest punct a fost cîştigată biruinţa definitivă.

Hristos coboară în iad purtător al păcatului şi avînd pe trupul Lui stigmatele Crucii, ale Iubirii răstignite.

Trebuie să fie subliniate cu tărie consecinţele ultime şi imediate: orice botezat, înviat cu Hristos, poartă, de asemenea, *stigmatele grijilor sacerdotale* ale lui Hristos-Preot, ale grijii Lui apostolice pentru destinul celor care se află în iad. „Există locuri ale inimii noastre ce încă nu există şi trebuie ca suferinţa să pătrundă acolo pentru ca ele să fie", ne aminteşte Léon Bloy. Sub o formă imagistică, această grijă apare în *Păstorul* lui Hermas[57] şi la Sfîntul Clement din Alexandria.[58] Apostolii şi învăţaţii coboară în iad după moarte, pentru a vesti mîntuirea şi pentru a boteza pe cei care cer aceasta.

În sfîrşit, *icoana Cincizecimii* ne prezintă colegiul apostolilor aşezaţi, într-un cenaclu luminos, şi primind limbile de foc. Contrastul este puternic subliniat. Jos, într-un arc negru, ieşind din întuneric, stă un rege bătrîn ţinînd în mîini un giulgiu. Pe acest giulgiu sînt aşezate douăsprezece rulouri. Adesea arcul este separat printr-un grilaj de închisoare care subliniază starea de robie. Este (cosmosul) lumea personificată într-un bătrîn sătul de zile după cădere, universul captiv al stăpînitorului acestei lumi. Obscuritatea care-l înconjoară figurează „întunericul şi umbra morţii"[59], infernul de unde lumea nebotezată se desprinde şi în partea ei cea mai luminată aspiră şi ea la lumina apostolică a Evangheliei. Bătrînul îşi întinde mîinile pentru a primi harul şi cele douăsprezece rulouri simbolizează predica celor doisprezece apostoli, făgăduinţa universală a mîntuirii.

Acest conţinut iconografic se regăseşte în slujba Cincizecimii. Vecernia mare care urmează după Liturghia de Duminică comportă cele trei mari rugăciuni ale Sfîntului Vasile, pe care preotul le citeşte înaintea poporului îngenunchiat, semn al unei atenţii deosebite. Prima rugăciune prezintă Biserica în faţa Tatălui: a doua cere Fiului să-i salveze pe toţi cei vii; a treia se roagă pentru *toţi* morţii de la crearea lumii şi se referă astfel la coborîrea la iad a lui Hristos. „Tu care ai revărsat Duhul de-viaţă-făcător... adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu..., Tu care primeşti rugăciunile de ispăşire pentru cei închişi în iad şi ne dai marea nădejde de a Te vedea dăruindule izbăvire de chinurile care i-au cuprins... dă-le lor odihnă în loc răcoros..., fă-i pe ei vrednici de mîntuire, căci nu cei din iad Te vor mărturisi, ci noi cei vii, noi Te binecuvîntăm şi Te rugăm şi îţi aducem rugăciuni şi jertfe pentru sufletele lor".[60]

Harul preaplin al Sărbătorii depăşeşte orice limită. O dată în an, în ziua Cincizecimii, Biserica se roagă chiar şi pentru sinucigaşi... Se observă, aşadar, amploarea acestei sărbători: de la cer pînă la iad şi de la iad pînă la cer.

IV – SUFERINŢA OAMENILOR

Fără să fi primit armătura dogmatică, tema iadului şi a destinului său, mereu prezentă în slujbe, se universalizează. Răul nu este o substanţă. O voinţă pervertită, conştientă şi

55 Omilia 40 la I Corinteni 15, 29, Citat de O. Rousseau, *op. cit.*, p. 273.
56 Justin, P. G. 6, 421.
57 IX, 16, 5 - 17.
58 Strom., II, 9, 43.
59 Luca 1, 79.
60 Slujba plecării genunchilor. Duminica Cincizecimii. Mercenier, *op. cit.*, p. 389 - 390.

geloasă pentru autonomia ei, dinamică în transgresarea normelor, multiplică distanţele şi absenţele. Existenţa rea trăieşte ca parazit formînd excrescenţe, înfloriturí maligne. Ceea ce-i răpeşte făpturii el i-o redă ca boală. Şi răul poate face aceasta deoarece Dumnezeu a creat „o altă libertate" şi riscul pe care Şi l-a luat Dumnezeu anunţă deja pe „Omul durerii" şi profilează umbra Crucii, căci, după adagiul patristic „Dumnezeu poate totul, afară de a-l sili pe om să-L iubească..." În aşteptarea celui iubit, Dumnezeu renunţă la atotputernicia Sa şi-şi asumă chenoza[61] sub chipul „Mielului înjunghiat de la facerea lumii".[62] Destinul Său printre oameni atîrnă de acel *fiat* al omenirii. Pentru a asigura libertatea acestui fiat, Hristos renunţă chiar la atotştiinţa Sa. Aparenta pasivitate a lui Dumnezeu ascunde, după expresia Sfîntului Grigorie de Nazianz „pătimirea lui Dumnezeu celui nepătimitor". Dumnezeu prevede ceea ce ar putea fi şi mai rău şi iubirea lui devine şi mai vigilentă, căci omul poate refuza şi pe Dumnezeu şi să-şi construiască viaţa pe refuz. Care îl va cîştiga pe om, iubirea sau libertatea, amîndouă sînt infinite şi infernul pune această întrebare.

Răsăritul este străin de orice principiu juridic, pedepsitor; concepţia lui asupra păcatului şi atitudinea faţă de păcat este esenţialmente terapeutică, nu răsare dintr-un tribunal, ci dintr-o clinică. Fără nici o prejudecată, Biserica se încredinţează filantropiei lui Dumnezeu şi îşi intensifică rugăciunea pentru cei vii şi pentru cei morţi. Cîţiva, cei mai mari dintre sfinţi, găsesc îndrăzneală şi har să se roage chiar şi pentru demoni.

Probabil că arma cea mai puternică împotriva răului este tocmai rugăciunea unui sfînt şi că destinul iadului depinde, de asemenea, de dragostea sfinţilor. Omul îşi pregăteşte singur propriul infern închizîndu-se faţă de iubirea divină care, doar ea, rămîne neschimbată. „Nu este drept să se spună că păcătoşii în iad sînt lipsiţi de iubirea lui Dumnezeu... Ci dragostea acţionează în două feluri, ea devine suferinţă pentru cei blestemaţi şi bucurie pentru cei binecuvîntaţi".[63]

61 Cf. Filipeni 2, 7.
62 Apocalipsa 13, 8.

Orice credincios ortodox, apropiindu-se de Sfînta Masă, mărturiseşte: „Eu sînt primul dintre păcătoşi", adică cel mai mare sau, mai exact „fără măsură şi fără asemănare", „singurul păcătos". Sfîntul Ambrozie, în calitate de păstor şi liturgist, explică aceasta şi dă o formulă concisă şi lapidară: „acelaşi om este deodată condamnat şi mîntuit".[64] Sfîntul Isaac, ascet fiind, oferă altă formulă: „Cel care-şi vede păcatele este mai mare decît cel care înviază morţii". O asemenea vedere a realităţii curate are ca ultimă şi paradoxală consecinţă următoarea situaţie: Un om foarte simplu, îi mărturiseşte Sfîntului Antonie, privind trecătorii : „Toţi se vor mîntui, doar eu voi fi condamnat" şi Sfîntul Antonie conchide „Iadul există cu adevărat, dar numai pentru mine singur..." Acestei iubiri a oamenilor îi răspunde magnifica expresie a unui mistic musulman: „Dacă mă vei arunca printre cei din Gheena, eu voi petreece veşnicia vorbind despre iubirea mea pentru Tine".[65]

Reluînd cuvîntul Sfîntului Ambrozie, se poate spune că lumea în totalitatea ei este, de asemenea, „şi condamnată şi mîntuită", deodată. Mai mult, poate că iadul, în chiar condamnarea sa, îşi află propria-i transcendenţă. Se pare că aceasta ar fi sensul cuvîntului adresat de Hristos unui stareţ contemporan, Siluan de la Athos: „Rămîi cu sufletul în iad, dar nu deznădăjdui..."[66]

Péguy îi reproşa lui Dante de a fi vizitat iadul „ca turist". O altă manieră de a coborî aici este cea a marilor mistici.[67]

63 Sfîntul Isaac Sirul, P. G., 34, 5440. Cf. Origen, *De Principiis*, III, 6, 5. Sfîntul Grigorie de Nyssa „Discurs catehetic", XXVI, 5, 9, *Comentarii la Efes. III*, de Ambosiaster.
64 P. L. 15, 1502, citat de O. Clément, *Note asupra răului*, în *Contacts*, nr. 31, p. 204.
65 René Khawam, *Propos d'amour des mystiques musulmans – Despre iubire la misticii musulmani*, Paris, 1960.
66 Citat de Arhim. Sofronie, *Mesagerul Exarh. Patriarh.* Ruse, nr. 26, p. 96.

„Lumina lui Hristos luminează pe tot omul venit pe lume" spune rugăciunea Ceasului întîi; chiar şi inconştient, toţi poartă urmele lui tainice. Creştinii deci nu au motive de deznădejde, ci să-l asculte pe Hristos care adresează Bisericii unul din cele mai grave cuvinte ce s-au spus vreodată în domeniul apostolatului: „Cel care vă primeşte pe voi, pe Mine Mă primeşte..." Destinul lumii depinde de arta noastră de martori ai Cincizecimii, depinde şi de iubirea noastră inventivă faţă de dimensiunea infernală a lumii.

Tot ceea ce teologia învaţă asupra condamnării lumii este: „Caine, unde este fratele tău Abel?" dar taina Bisericii întreabă la lumina rugăciunii sacerdotale a lui Hristos (In. 17): „Abel, unde este fratele tău Cain?" Iubirea lui Dumnezeu este „la început" (I Ioan 4, 9-10), ca un eveniment care transcende orice răspuns. Cei doi Mîngîietori vin pentru a mîntui. În ultima ei profunzime, iubirea apare dezinteresată ca bucuria curată a prietenului Mirelui, ca bucuria care subzistă prin ea însăşi, o bucurie a priori, pentru toţi.

În Ioan 14, 28, Iisus cere ucenicilor să se bucure cu mare bucurie ale cărei raţiuni sînt dincolo de om, în existenţa obiectivă a lui Dumnezeu. În această bucurie curată şi împărăteşte liberă, se ascunde mîntuirea lumii. Versetul 20 al capitolului 13 invită geniul nostru să descopere maniera de a fi „primit" de către lume. Este ceasul ca Biserica să nu mai vorbească despre Hristos, ci să *devină Hristos*.

Cămara de Sus îşi lărgeşte pereţii pînă la marginile lumii şi este vorba de lume în revolta ei, în opoziţia ei faţă de Dumnezeu. *Dumnezeu a iubit lumea în păcatul ei.*[68] Mireasa ia chipul Mirelui. Ea este pîinea euharistică, comuniunea, Prietenia. Lumina ei nu străluceşte doar pentru a lumina, ea metamorfozează noaptea în zi fără înserare.

Mai mult ca oricînd, lumea caută un dar imediat care să-i unească pe oameni, „pe fratele uman". Aici dragostea creş-

67 Vezi Arhim. Spiridon, *Misiunile mele în Siberia*, Paris, 1450, p. 44.
68 Ioan 3, 16; 12, 32.

tină, cea care nu caută la ale sale, care nu măsoară nici nu limitează, doar ea, poate face ca lumea creştină închisă să tresară, îndreptîndu-şi atenţia spre cel care se află cel mai departe de Hristos, căci în unul ca acela aşteaptă Hristos să fie primit.

Sfîntul Simeon se numea pe sine „fratele sărman al tuturor oamenilor", şi era într-adevăr. Omul nou nu se fabrică în uzinele marxiste ale constrîngerii sociale. „Creatura cea nouă" îşi are originea în Duhul Sfînt care formează „suflete apostolice". Ea îşi ia în serios credinţa şi toate lucrurile, oricît de simple, sînt privite în lumina credinţei evanghelice. Ora istorică este atît de redutabilă încît se face apel la toate forţele credinţei (care poate învia şi morţii la porunca lui Hritos); este ceasul despre care Petru spunea că acum se împlineşte profeţia lui Ioil asupra abundenţei harului, Cincizecimea revărsînd darurile sale în timpurile preapocaliptice.

Orice botezat este o fiinţă *stigmatizată* în chip nevăzut, o fiinţă care poartă o rană adîncă a destinului celorlalţi şi adaugă ceva la suferinţa lui Hristos intrat în agonie pînă la sfîrşitul lumii. „A urma" pe Hristos înseamnă a coborî după El în adîncul prăpastiei lumii noastre. „Asemănarea" înseamnă închipuirea exactă a lui Hristos-total, iar aceasta înseamnă martiriul, după Origen[69], căci „iubirea lui Dumnezeu şi iubirea oamenilor sînt două aspecte ale unei singure iubiri totale".[70] Atitudinea mea personală, totdeauna unică, este aceea de a lupta împotriva *infernului meu* care mă ameninţă atunci cînd îmi lipseşte dragostea de a-i mîntui pe alţii; va fi mîntuit cel ce mîntuieşte. Dar o alunecare imperceptibilă spre activism tentează spre formula: „Te iubesc pentru a te salva", în vreme ce sufletul apostolic va zice: „te salvez pentru că te iubesc..."

La fiecare Sfîntă Liturghie cîntăm: „Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc"; ea nu înşeală, dar în

69 *Îndemn către martiriu*.
70 Sfîntul Maxim Mărturisitorul, P. G., 91, 401 D.

harul ei se face auzită o chemare imperioasă: cum să facem să treacă această experienţă zguduitoare a luminii în infernul lumii de azi...

V – MESAJUL CINCIZECIMII

„Împărăţia lui Dumnezeu este în mijlocul vostru". Se simte bătînd în acest cuvînt însăşi inima Evangheliei. Lumile se apropie, frontierele se estompează, lumea de dincolo este aici şi acum. Este experienţa imediată a oricărui credincios care ia parte la Liturghie: „Acum puterile cereşti, nevăzut săvîrşesc împreună cu noi..." Dar această erupţie a transcendenţei în lumea noastră înseamnă că infernul este şi el în mijlocul nostru. În ciuda unei nete inflaţii a acestei noţiuni,[71] viaţa în toate formele ei primeşte în mod constant această mereu aceiaşi, dar adevărată calificare: infernul unei iubiri nefericite, infernul vieţii conjugale, infernul prezenţei celuilalt, infernul sinelui etc. Infernul la măsura omului forţează intimitatea noastră, devine un element familiar, cunoscut, deşi terifiant. Desigur, el este diferit de imaginea unor maeştri din Evul Mediu, a lui Bosch, Goya, sau cel din dansurile macabre, el este însă mult mai real. Diavolul şi-a scos masca romantică, devine astfel mai familiar ca cel în veston, al lui Ivan Karamazov, cu toată lumea, şi aşa cum poate îl întîlnim în fiecare zi. Nu mai este deghizat în arhanghel cu aripi arse; mai adevărat, mai uman şi pentru aceasta mai de temut, el ne seamănă. Marcel Jouhandeau spune esenţialul: „Eu singur pot să înalţ în faţa lui Dumnezeu un imperiu, asupra căruia Dumnezeu nu are nici o putere; acesta este iadul..., omul nu a înţeles infernul tocmai pentru că nu şi-a înţeles propria-i inimă..."[72]

Puterea titanică de a refuza pe Dumnezeu este punctul cel mai avansat al libertăţii umane: ea este voită de Dumnezeu aşa cum este, adică fără limite. „Dumnezeu nu poate sili pe nimeni să-L iubească", învaţă Sfinţii Părinţi, şi aceasta, abia

71 Vezi U. von Balthasar *Dumnezeu şi omul de azi*, Paris, 1958.
72 Citat de U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 245.

de îndrăznim să o spunem, este infernul iubirii Lui, dimensiunea cerească a infernului, viziunea dezolantă a omului care repetă la nesfîrşit gestul lui Adam ori al lui Iuda afundîndu-se în noaptea singurătăţii.

Infernul nu este altceva decît separarea omului de Dumnezeu, autonomia lui îl exclude din locul unde este prezent Dumnezeu şi acest infern noi îl cunoaştem bine cu toţii. Este infernul tuturor deznădăjduiţilor care cercetează adîncurile satanei. Desigur nu sînt vinovaţi de toate relele, ei fac aceasta din pricină că nu cunosc dimensiunile Cincizecimii, prin absenţa înfricoşătoare a adevăraţilor martori. Un pesimism acid roade rădăcinile vieţii, îl face pe om indiferent, impermeabil la har şi acesta este infernul inimii care aruncă spre cerul vid deznădejdile şi blestemele ei.

Paradisul infernal al imperiului proletar distilează otrăvurile plictiselii gigantice. Puternic în toate tehnicile, acest imperiu cultivă abandonarea omului în sine, un abandon la scară interplanetară în care rachetele iau locul îngerilor şi unde mînia lui Dumnezeu începe să huruie surd.

Nu mai este posibil să mai reducem credinţa sau ateismul la o „afacere privată. – *privat Sache*. Epoca noastră este un timp al universalismelor, al catolicităţii Împărăţiei, a anti-Împărăţiei. Transcendenţa sacră sau secularizată devine acum o dimensiune apocaliptică a existenţei noastre. Ea exclude orice „intimitate" şi obligă implacabil să alegem între două totalitarisme: „Dumnezeu este totul în toate", sau „Dumnezeu nu este nicăieri". Tipul intermediar, spre exemplu cel al unui Max Stirner, acest *Kleinbürgerlich*, minuscul Prometeu burghez care visează focul ceresc pentru a-şi aprinde reşoul pentru cafea ori pipă, urmează să dispară de pe scena lumii. Nevoilor religioase ale spiritului uman, noutăţile dominante le vor oferi propriul loc absolut, alcoolul lor şi beţiile lor mistice. „În mod cert, scrie Simone Weil, există beţia de a fi membru al Trupului mistic al lui Hristos. Dar astăzi multe alte trupuri mistice, care nu au drept cap pe Hristos, procură membrilor lor beţii de aceeaşi natură"[73]

Ştiinţa de astăzi nu mai este un vis. Vis, el s-a realizat magnific şi dincolo de orice aşteptare. Progresia ei rapidă devine imprevizibilă, depăşeşte laboratoarele savanţilor şi se impune ca meditaţie asupra existenţei, existenţa omului şi a destinului său. Astăzi nici teologia, nici filosofia nu mai schimbă faţa lumii, ci ştiinţa. Cibernetica şi automatizarea furnizează un complement minunat creierului uman şi permit previziuni foarte exacte şi care ating totalitatea oamenilor. Puterea asupra proceselor biologice şi a spaţiilor din afara pămîntului depun în conştiinţa umană germenii unui nou profetism.

Printr-o solidaritate de fapt, toţi se regăsesc într-o comunitate de destin care poartă propriile riscuri. Savanţii îşi strigă propriile nelinişti: „Sînt un om căruia îi e frică, zice Harold Urecy, şi care vrea să împartă frica cu alţii".[74] Aceasta pentru că ştiinţa şi tehnica intervin într-un *context politic* şi îi aduc o putere asupra oamenilor aproape nelimitată, aşa cum demonstrează Orwel în „1984".

Umanitatea riscă să se reducă la gesturi condiţionate raţional, prevăzute dinainte, cu facultatea ei critică în mod ştiinţific dozată sau inhibată.

Interacţiunea echilibrată între progresul material şi creşterea spirituală se dovedeşte din ce în ce mai problematică şi se deschide spre un viitor necunoscut, striat de felurite umbre. Existenţa în ruptură cu Dumnezeu se construieşte pe refuzul lui Dumnezeu. Ştiinţa, bună în ea însăşi, riscă să se afle în contradicţie totală cu Dumnezeu. Antihristul din „Legenda" lui V. Soloviev înaintează sub chipul marelui binefăcător al omenirii, ca un savant desăvîrşit, oferind pîine, miracolele tehnicii şi pacea...

Situaţia lumii moderne face apel la conştiinţa creştină, interoghează, acuză. Dacă se realizează comunismul, aceasta

73 *Aşteptarea lui Dumnezeu*, p. 87.
74 *Sîntem în revoluţie*, 1958, p. 45.

este din pricină că creştinii infideli faţă de Evanghelie nu au ştiut să realizeze Împărăţia lui Dumnezeu pe pămînt. Dacă gîndirea actuală are un astfel de accent al disperării şi al vidului, este din pricină că nădejdea creştină a pierdut „mîngîierea Scripturilor"[75] şi nu mai este la nivelul făgăduinţei divine. Dacă arta abstractă există, aceasta este din pricină că figurativul nu mai figurează nimic, căci el nu mai întrupează nici un duh şi nu mai iradiază nici o lumină, iar suprarealismul apare acolo unde omul a pierdut flacăra lucrurilor şi conţinutul tainic al realităţii pure. Minunile tehnicii, după Apocalipsă (13, 13), nu fac decît să parodieze limbile de foc ale Cincizecimii. În inima unei existenţe infernale, omul se simte abandonat singurătăţii lui totale. Şeolul înseamnă un loc întunecos şi iadul în limba greacă este locul unde nu poţi vedea nimic, nici o privire nu se încrucişează cu alta, infernul nu cunoaşte nici vedera „faţă în faţă". „Iată plînsul victimelor, căci ele nu au un *Mîngîietor*"[76]

Aici mesajul Cincizecimii dobîndeşte întreaga amploare. În locul tuturor oamenilor, Hristos a scos strigătul: „Pentru ce m-ai părăsit?" Acest strigăt a clătinat temeliile iadului şi a făcut să tresară rărunchii Tatălui. Dar Tatăl care-şi trimite Fiul ştie că pînă şi iadul este domeniul Lui şi că „poarta ce duce la moarte" este schimbată în „poartă a vieţii". Deznădejdea, chiar infernală, este hrănită printr-o nădejde pe care o preconţine şi de aceea adevăraţii creştini nu trebuie să deznădăjduiască... Mîna întinsă spre Hristos nu va rămîne niciodată goală. Cea de a patra Evanghelie ne prezintă pe Iuda întinzînd mîna. Depunîndu-i în ea pîinea euharistică,[77] Hristos lansează ultima chemare răului, nopţii, cînd întunericul se îngroaşă. Degetele lui Iuda se strîng în jurul Mielului înjunghiat. Iuda iese „şi era noapte".[78] Noaptea îl primeşte şi

75 Romani 15, 4.
76 Eclez. 4, 1.
77 Este opinia Sfîntului Efrem, Sfîntului Ioan Gură de Aur, Sfîntului Ambrozie, Sfîntului Augustin şi Sfîntului Ieronim.
78 Vezi Lelong, *Sfîntul Ioan printre noi*, Paris, 1961, p. 138.

ascunde teribila taină a comuniunii lui cu satan. Acesta este Iuda. Dar Iuda poartă în mîna sa, acum mîna lui satan, o cumplită taină. Infernul păstrează în sînul său această bucată de pîine; părticică din lumină, nu este ea oare expresia fidelă şi exactă a cuvîntului: „Lumina luminează în întuneric"? Gestul lui Iisus desemnează ultima taină a Bisericii: mîna lui Iisus oferind pîinea euharistică, chemarea care se adresează tuturor fiindcă toţi sînt în puterea stăpînitorului acestei lumi. Lumina încă nu risipeşte întunericul, dar acesta nu mai are putere asupra Luminii nebiruite.[79] Toţi ne aflăm în tensiunea ultimă a iubirii divine.

La acest nivel nu mai găsim negaţia, ci infernul, care vine din libertatea umană. Faţă de Dumnezeu care nu sileşte pe nimeni să-L iubească, iadul mărturiseşte despre libertatea noastră de a-L iubi pe Dumnezeu. Tocmai această libertate zămisleşte infernul, căci ea poate oricînd să spună „Voia Ta să nu se facă" şi nici chiar Dumnezeu nu are putere asupra acestui cuvînt.

Dumnezeu este acel *mysterium fascinosum* în mod absolut şi pentru veşnicie. El nu este un genial Arhitect cu proiecte echilibrate perfecte. Crucea este plantată în pragul vieţii noi; nebunie şi scandal, ea deranjează orice desen prea geometric, „euclidian", ar spune Dostoievski. Prin raţiunile inimii noi simţim că (icoana) imaginea noastră despre Dumnezeu devine neliniştitoare dacă Dumnezeu nu iubeşte creatura Lui pînă la renunţarea de a o pedepsi, ea este însă provocatoare de nelinişte dacă Dumnezeu nu mîntuieşte pe cel drag fără să-i atingă şi să-i distrugă libertatea.

„Iadul sînt ceilalţi", zice Sartre. Un creştin va spune: „destinul celorlalţi este iadul meu". Tatăl a lăsat toată judecata Fiului Omului şi aceasta este „judecata judecăţii",[80] judecata

79 Ioan 1, 5, Vulgata traduce: „întunericul nu a primit-o deloc" – *non comprehenderunt*; Răsăritul urmează pe Origen şi traduce: „întunericul nu a biruit-o deloc". Ambele sînt adevărate: rezistenţa întunericului şi invincibilitatea luminii.

80 Sfîntul Maxim, P. G., 90, 408 D.

crucificată. „Tatăl este iubirea crucificantă, Fiul este iubirea crucificată, Sfîntul Duh este iubirea nebiruită a Crucii".[81] Această putere nebiruită se revarsă în harul Sfîntului Duh şi orice botezat o primeşte. Dacă deznădăjduiţii explorează adîncurile satanei, Evanghelia îndeamnă pe cei credincioşi să „mute munţii". Probabil aceasta ar însemna pentru noi să muţi muntele infernal al lumii moderne, neantul ei, spre ţinta fulgurantă a Cincizecimii şi spre dimensiunile noi ale vieţii: „Iată am pus *astăzi* în faţa ta viaţa şi moartea...", „Noaptea" misticilor occidentali „părăsirea de către Dumnezeu" a misticilor răsăriteni, faptul că vorbesc despre „coborîrea la iad". Pentru cel atent la lume, experienţa infernului este imediată.

În ziua de Paşti, dimineaţa devreme, în tăcerea orei la care ziua de sîmbătă ia sfîrşit, preotul şi poporul ies din Biserică. Procesiunea se opreşte afară, în faţa uşilor bisericii, care se închid. Pentru un scurt timp aceste uşi închise simbolizează mormîntul Domnului, moartea, iadul. Preotul face semnul crucii peste uşi şi, sub puterea irezistibilă a acestui semn, uşile se deschid larg şi toţi intră în biserica inundată de lumină şi cîntă: „Hristos a înviat din morţi, cu moartea pre moarte călcînd..." *Poarta iadului a redevenit uşa Bisericii*. Nu se poate merge mai departe în această simbolică a sărbătoririi... Da, lumea în totalitatea ei este deodată condamnată şi mîntuită, este deodată iadul şi Împărăţia lui Dumnezeu.

Cînd mărturisim Crezul apostolic: „Cred în Duhul Sfînt, în Sfînta Biserică", aceasta vrea să spună „în Duhul Sfînt pogorît peste Biserică în Ziua Cincizecimii", şi aceasta este Cincizecimea permanentizată şi Parusia inaugurată, lucrătoare în Istorie. Acest timp nu retrage pe om din lume, ci uşurează greutatea lumii şi-l face pe om mai bucuros prin suflarea Duhului. Chiar şi în această lume a televiziunii, a aparatelor teleghidate, a ultra-sunetelor, a călătoriilor interplanetare, în această lume atee şi credincioasă totodată, paradisiacă şi in-

81 Mitropolitul Filaret al Moscovei, *Predici, omilii şi discursuri*, trad. de A. Sturza, Paris, 1849, p. 154.

fernală, dar mereu iubită de Dumnezeu, omul este chemat la minunile credinţei sale. Ca Avraam, odinioară, el pleacă fără să ştie încotro, nici pentru ce, dar ştie că poartă în inimă o limbă de foc şi nu poate decît să reia cuvîntul înaripat al Sfîntului Ioan Scărarul: „eu merg înainte cîntîndu-Ţi…"

VI – PĂRINŢII PUSTIEI

În lupta necontenită împotriva răului, a răutăţii şi a iadului efortul singular al Părinţilor deşertului şi, mai tîrziu, al monahismului, a jucat un rol decisiv pentru destinul creştinătăţii. În continuarea acestora, credinciosul de azi reia aceeaşi sarcină uşurată de ei, şi trăieşte din dobînda acestui trecut glorios şi foarte instructiv.

Textele eshatologice ale Scripturii situează istoria între Întrupare şi Parusie. Timpul apare cu totul relativ la revenirea lui Hristos, care surprinde pe oameni „ca un fur, noaptea". Calitativ, după Cincizecime, noi trăim timpurile de pe urmă, şi Parusia inaugurată deposedează veacurile de aparenta lor stabilitate. Pentru „cel care iubeşte venirea Domnului"[82], cetatea creştină pe care o construieşte Imperiul lui Constantin cel Mare este profund ambiguă şi aceasta pentru că asceza monastică a fecioriei vrea să grăbească sfîrşitul lumii prin stingerea speciei umane. Dacă Istoria este inaugurată de cuplu (Adam şi Eva), cea care o încheie este abstinenţa, afirmă Dositei în sec. III. Puţin mai tîrziu, Vasile din Ancira scrie: „acum că pămîntul a fost însămînţat…, fecioria… îl va face să înflorească plecînd de la incoruptibilitate.[83] Votul castităţii, refuzul colectiv al procreaţiei exprimă poziţia extremă faţă de istorie şi faţă de viitorul vieţii pe pămînt. Imaginea evanghelică a unui sfîrşit subit accentuează starea muribundă a lumii care, din salt în salt, citeşte în ea însăşi propria-şi agonie şi se îndreaptă spre dispariţia ei ineluctabilă. De atunci, ruptura radicală a monahismului cu societatea s-a încheiat.

82 II Tim. 4, 8. Apariţia are aici sensul celei de a doua veniri a lui Hristos.
83 *Despre feciorie*, 55.

O paradoxală răsturnare a situaţiei apare aici. Nu mai este lumea păgînă care luptă şi elimină pe martir, ci eremitul este cel care trece la atac şi elimină lumea fiinţei sale. Părinţii pustiei reconstituie climatul luptei din primele veacuri şi regăsesc echivalentul formelor agresive ale persecuţiilor. Arenele unde fiarele sfîşiau pe martiri fac loc imensei scene a pustiei de unde ţîşnesc fiare mult mai de temut şi unde se profilează umbrele puterilor demonice. Ispitirile „Sfîntului Antonie" sau cele ale Sfîntului Ioan din Egipt oferă imaginea impresionantă a ispitirii prin oroare, pe care o reproduce cu fidelitate arta lui Ieronimus Bosch.

Adîncindu-se în nesfîrşitele singurătăţi, anahoreţii căutau să pătrundă pe teritoriul demonilor cu scopul de a-i combate mai eficace, în lupta corp la corp. Ei îşi făceau din pustie o pustie în ei înşişi, mai plină de spaime decît un loc lipsit de viaţă şi nu era vorba de o simplă retragere. Este vorba de acea singurătate voită de spiritul uman, pe care vine să o viziteze demonul amiezii arzătoare şi mai ales cel al deznădejdii nocturne. Numai asceza încărcată de o extremă virilitate putea să se măsoare cu adversarul şi-l înfrunta în această „bătălie de unul singur" după cuvîntul Sfîntului Benedict.

Ruptura cu lumea merge mai departe decît o simplă fugă de apropierea oamenilor. Perfecţiunea lor insolită se plasează dincolo de lume şi aceasta nu doar pentru a afla un refugiu, ci pentru a construi o lume nouă, pentru a anticipa Cetatea cerească. Asceţii socoteau locurile pustii ca o zonă intermediară între lumea profană şi Împărăţie. Exilul devine pelerinajul omului călător (*homo viator*) în căutarea originilor lui cereşti. Eremiţii nu sînt exilaţi ci „atleţi ai exilului", luptători în posturile cele mai avansate şi mai ales, cum îi numeşte inspirat Sfîntul Macarie[84], oameni „beţi de Dumnezeu". Cînd se formează în comunitate, ei vestesc societăţile viitoare sau republici monahale (muntele Athos), care se construiesc, nu la marginea, ci în locul acestei lumi, şi care, prin natura lor, sînt

84 *Omilii*, 18, 7.

negaţia radicală a societăţii profane. Pentru cel care se întoarce în întregime spre Răsărit, conformismul se dovedeşte inacceptabil.

După credinţa fermă a ucenicilor săi, Sfintul Pahomie a instituit comunitatea sa monastică, care număra pînă la opt mii de membri pe „rînduiala îngerilor" ce i-a fost dictată de sus. Acest simbolism este simptomatic cu originea transcendentală a societăţii monastice care se zideşte pe ruinele cetăţii umane. Anahoretul este un rebel al lui Dumnezeu, iar „mănăstirea este un cer pe pămînt", precizează Sfintul Ioan Scărarul. El proclamă abolirea istoriei profane şi anunţă întemeierea Cetăţii celei noi locuită de oameni noi. Dacă orice om este făcut „după asemănare", slujba sfinţilor călugări îi numeşte „foarte asemănători" cu chipul lui Dumnezeu", şi îi cinsteşte ca fiind „îngeri pămînteşti şi oameni cereşti".

Ieşirea dintr-o lume comportă intrarea într-o altă lume, implică o strategie consecventă. O ascezã prealabilă urmează să *des-facă* moştenirea întinată cu scopul de a *re-face* făptura umană purificată. Aceasta se experimentează pe condiţii de viaţă „anti-naturale", anticonformiste, ca şi cînd lumea celor vii n-ar mai exista sau n-ar mai prezenta decît o faţetă mincinoasă, irealã a fiinţei. Pentru a aduce securea pocăinţei la rădăcina conformismului şi a comportamentului păcătos, „a muri lumii" sub chipul ascezei extreme în pustie apare ca o asimetrie căutată, care capătă uneori o urîţenie aparentă, exact opusă statutului profan al eticii şi esteticii.

Astfel, „ierbivorii" se hrăneau direct de la sol, cu ierburi şi rădăcini. Ei luau atitudinea lui Adam care se ascundea în tufişuri, fugeau de lume şi se înrudeau cu lumea animală. Sfintul Efrem Sirul, supranumit „Chitara Sfîntului Duh", scrie în *Elogiu celor singuri*: „Ei merg rătăcind prin pustii cu fiarele sălbatice de ca şi cum ei înşişi ar fi sălbăticiuni". Trăiesc parcă ar fi uşuraţi de greutate şi ceea ce le mai rămîne din trup elimină otrăvurile adunate. Ei imită în aparenţă viaţa animalelor, ascund a doua natură ca şi „nebunii în Hristos", actori

desăvîrşiţi, cu scopul de a-şi crea o atmosferă de dispreţ şi de batjocură, de a deveni „cei mai neînsemnaţi" ai acestei lumi şi de a atinge limita smereniei.

Există, de asemenea, ciudata viaţă a „zăvorîţilor" care refuză lumina şi cuvîntul şi se îngroapă de vii în obscuritatea vechilor morminte sau în gropi părăsite. Se poate descrifa în această formă proba lepădării sinelui, a singurătăţii şi a tăcerii, experienţă care anticipează condiţiile morţii. „Rugaţi-vă adesea lîngă cei morţi şi zugrăviţi-le icoană neştearsă în inima voastră", sfătuieşte pe toţi credincioşii Ioan Scărarul,[85] cu scopul de a face moartea familiară, de a trăi taina ei şi de a medita asupra acesteia înainte de a veni sfîrşitul.. „Zăvorîtul" opune tăcerea buzelor tumultului din sufletul înflăcărat. „Nu judeca pe nimeni şi învaţă să taci", zice Sfintul Macarie, căci precizează Sfintul Isaac,[86] „tăcerea va fi vorbirea veacului ce va să vină".

Existau apoi aşa-zişii „dendriţi", înlănţuiţi de o creangă în copaci, cu scopul de a nu mai atinge niciodată pămîntul întinat de oameni. Ei retrăiau, asemeni lui Noe în arca lui, experienţa umanităţii sustrasă de harul lui Dumnezeu lumii contaminate. Ei măsurau prin acest recul adîncimea căderii cu cele ale Botezului. În arbori şi în aer ei duceau viaţa păsărilor îmbătaţi de Cer şi de Dumnezeu.

„Încremeniţii" rămîneau nemişcaţi, împietriţi cu braţele deschise în formă de cruce, în stare de rugăciune continuă, simbol viu al vocaţiei verticale a omului şi a duhului său dăruit în sus Celui Prea Înalt. „Stîlpnicii" îi prelungeau pe „încremeniţi". Fixaţi pe stîlpi înalţi, dominînd orice agitaţie şi tumult, ei se găseau deja între pămînt şi cer, mai aproape de cer, pe ultima treaptă a „Scării Paradisului".

Toate aceste forme reprezintă un fenomen foarte enigmatic. Refuzul cetăţii umane şi al istoriei provoacă o revenire

85 *Scara*, treapta 17.
86 A. J. Wensinck, *Scrieri mistice de Isaac din Ninive*, p. 115.

la condiţiile vieţii preistorice. Cuvîntul „fiţi ca pruncii" este luat à la lettre, dar această „copilărie spirituală" ascunde o uimitoare profunzime. Citim în Sfîntul Isaac: „cînd te închini în faţa lui Dumnezeu să te socoteşti pe tine ca pe un vierme sau ca pe o furnică. Nu vorbi lui Dumnezeu ca unul care ştie ceva, ci bîlbîie-te în faţa Lui şi apropie-te de El cu suflet de copil".[87]

În exterior, această ascezā izbeşte printr-o lipsă de măsură care frizează inumanul, dar descoperă înlăuntru o mare sobrietate şi o perfectă măsură. Puţine cuvinte, ca cele ale lui Isihius, asupra tăcerii inimii, stare de o perfectă neîmprăştiere a gîndurilor, revelează o profundă ştiinţă a sufletului uman.

Extraordinarul şi miraculosul nu mai surprind în această ambianţă. Acestea devin normă, pentru o natură interior incandescentă. Astfel, „Avva Iosif se ridică şi întinse mîinile spre cer. Dar mîinile îi deveniră ca nişte torţe aprinse. Şi zise lui Avva Lot: „dacă vrei să fii desăvîrşit, fă-te întreg de foc".[88] Asceza din pustie comportă Botezul focului.

Pentru un istoric, este mare tentaţia de a califica asceza deşertului ca o aberaţie şi a-i da calificativul de caraghioasă".[89]

87 Wensinck, *op. cit.*, p. 343.

88 Apopht. patrum, Iosif, 7.

89 Expresia este a lui P. Rousselot cu privire la cartea lui J. Lacarrière, *Oamenii beţi de Dumnezeu*. Autorul acestei cărţi prezintă o colecţie preţioasă în fapte şi texte, dar rămîne la suprafaţă şi nu adaugă nici un comentariu „contemporan" al acestui capitol dramatic al spiritualităţii creştine. El nu se angajează de loc şi rămîne strict „obiectiv" dar o astfel de atitudine este ambiguă şi lasă să se înţeleagă o judecată tacită. În această perspectivă este totdeauna instructiv de a te pleca, spre exemplu, cu Aldous Huxley, asupra efectelor biochimice datorate privaţiunilor, a exerciţiilor de genul „eu îmi omor trupul pentru că altfel mă ucide el", datorită temperaturii ridicate sau întunericului, sau să compari isihaştii creştini cu yoghinii indieni, care fac experienţe asupra respiraţiei: reducînd-o se diminuează uzura inimii. Toate aceste fenomene se întîlnesc în Himalaia ca şi la Tebaida, rezultînd din aceeaşi tehnică, dar sînt insuficiente ca explicaţie. Procesul biochimic

Un universitar din veacul XX ar opera în mod automat o reducere nelegitimă a profunzimii tainice la aparenţele ei de suprafaţă, şi aceasta mai puţin prin ceea ce spune el cît prin ceea ce el nu bănuieşte măcar şi nu spune. Or, cînd Părinţii resimt neputinţa cuvintelor, ei sfătuiesc ca taina să fie venerată în tăcere. Este întocmai ca în faţa unei icoane. Icoana unui sfînt nu spune nimic asupra anatomiei, nu dă nici un detaliu istoric, biografic, sociologic. Ea ne face să vedem iradiaţia unui om dincolo de istorie. Sfîntul asumă şi poartă în el istoria, dar o arată altfel: prin transparenţă el revelează în sine o nouă dimensiune, al cărei sens este luminat de către Sfîrşit şi constituie o sinteză metaistorică. Trebuie citită viaţa Părinţilor pustiei în mod iconografic, aşa cum s-ar contempla o icoană.

A pune întrebarea cultură *sau* sfinţenie[90] nu înseamnă oare să blochezi o poartă deschisă? Tradiţia echilibrată va afirma şi cultura şi sfinţenia. Totodată, pentru a face şi a asigura definitiv echilibrul, ar trebui să treci în mod dialectic prin polarizarea extremă a termenilor. Operînd această trecere, asceza deşertului îşi descoperă originea ei evanghelică. Duhul Sfînt îl conduce pe Iisus în pustie pentru a-l întîlni pe diavol. Timpul tainic al celor 40 de zile de tăcere Îl introduce în misiunea Lui de Cuvînt. „Cel ce are cu adevărat cuvîntul lui Iisus poate să înţeleagă şi tăcerea Lui", spune Sfîntul Ignatie din Antiohia.[91] Tradiţia Bisericii este tocmai această tăcere rugătoare, care înconjoară Cuvîntul şi din care izvorăsc Liturghia şi Icoana. Tăcere şi cuvînt, sfinţenie şi cultură se întrepătrund şi se completează.

Greşeala flagrantă ar fi aceea de a nu vedea în pustie decît deşeurile monahismului, oamenii agramaţi, trăind într-o at-

constituie doar reacţii naturale ale organismului, utilizate în mod ascetic ele pot cel mult să faciliteze manifestările spiritului. Dar orice mijloc tehnic însuşit conduce şi se opreşte în pragul transcendenţei; astfel este şi Rugăciunea lui Iisus. Spiritul critic poate descrie acest prag, dar nu poate merge mai departe, unde nu se poate aplica.

90 Titlul unei lucrări a P. Festugière.

91 Efeseni, 15, 2.

mosferă degradantă. Dacă nu ne coborîm pînă la motivaţiile profunde ale duhului, trecem pe alături, de un fapt unic, cu consecinţe incalculabile pentru destinul creştinismului. Asceza pustiei este un moment dialectic ineluctabil al spiritualităţii creştine. Desigur, ea aparţine unei vîrste spirituale revolute, orice întoarcere în pustie acum ar însemna o neîngăduită ruptură a tradiţiei; cu toate acestea, asceza pustiei îşi păstrează semnificaţia neştearsă pentru toate vîrstele şi pentru toate timpurile, ea este cheia de boltă a tradiţiei monastice ulterioare.

Nu cu instrumentele culturii ci cu mîinile lor goale au menţinut asceţii idealul creştin la înălţimea lui transcendentală; şi aici este minunea. Ei au înţeles bine duhul Evangheliei: ceea ce este imposibil nu este drumul, ci imposibilul este adevăratul drum, pe care ei l-au parcurs.

Înainte de toate asceza exercită o influenţă pedagogică. Omul din această lume, cel mai încărcat de griji, ştia că undeva, *în locul lui*, existau adevăraţi oameni care în tăcerea inimii vorbeau cu îngerii şi se preocupau de viaţa veacului viitor. Mulţimea venea să-i contemple pe stîlpnici, îşi gravau în inimile lor această imagine a „beţiei de Dumnezeu". Cîţiva, cu scopul de a-i avea totdeauna în faţa ochilor, făceau un desen sumar al stîlpnicului, trasînd astfel un prototip al icoanei.

„Prin virtutea Duhului şi prin regenerarea spirituală, omul este ridicat la demnitatea primului Adam", spune Sfîntul Macarie.[92] Asceza atenuează efectele întinării originare şi manifestă puterea duhului. Prietenia eremiţilor cu fiarele dezvăluie un fapt senzaţional, căci fiarele recunosc în sfinţi „parfumul paradisului" şi sfîrşesc prin a se umaniza şi a reflecta în ochii lor blînzi şi inteligenţi chipul omului. Anahoreţii retrăiesc acest privilegiu al omului aşezat de Dumnezeu ca verb cosmic şi stăpîn al Universului.[93]

92 *Omilii spirituale*.
93 Anahoreţii sînt un comentariu viu, la Marcu 1, 13.

În maximalismul asceţilor îşi află lumea adevărata măsură, scara valorică şi sesizează platitudinea redutabilă şi vidul oricărui spirit de suficienţă. Faţă de bunul simţ al formulei „Dumnezeu nu cere chiar atît", asceza proclamă teribila „gelozie" a lui Dumnezeu, care, după ce a dat totul din partea Lui, cere totul de la om. Părinţii pustiei oferă o imagine a acestei dăruiri totale. Trăsăturile excesive nu fac decît să frapeze atenţia şi să interogheze pe orice om asupra propriului „posibil". Tipul creştin nu ar fi ceea ce este fără această ascezã care din vremuri uitate, chiar neştiute, face să se simtă suflul ei purificator venit din absolut.

Se poate merge şi mai adînc. Renunţarea ascetică la cultură urmăreşte unicul necesar. Trebuia ca această dorinţă să devină pasiunea desăvîrşirii: „vinde tot ce ai", ba mai mult, „vinde tot ce *eşti*". Aceasta este perfecţiunea atitudinii, totul devine gest unic – purtarea crucii: „să se lepede de sine şi să ia crucea". Ceea ce încă nu este liturghie, ci preliminariile ei, punerea înainte – *proscomidia* – un racursi dens şi tensionat al jertfirii.

„Măcinaţi între pietrele smereniei", asceţii se jertfesc pentru ca ceilalţi, mai tîrziu, să profite de „fecioria duhului", cu scopul de a pune începutul culturii creştine. Asceza nu este nicicum un ideal în sine, ea reprezintă doar punctul culminant al curăţirii. Tertulian[94] întreabă, în postură de polemist deja sectar: „ce părtăşie poate să fie între Atena şi Ierusalim, între Academie şi Biserică?" Şi mai departe: „Orice curiozitate *încetează* după Evanghelie". Or, toată curiozitatea începe cu Evanghelia, dar *altfel* decît înainte.

Pacea riscă să anuleze această curiozitate. Asceza, după ce avea să interiorizeze persecuţiile, va interioriza mai tîrziu adevărata pace în isihasm, dar de data aceasta cu cunoaşterea contemplativă a lui Dumnezeu şi a lumii la lumina taborică.

Asceza *desface* actul prin care Adam înceta să mai fie în mod plenar el însuşi, vrînd să aparţină sieşi, refuzînd să se

94 *Împotriva ereticilor*, 7.

depăşească în Dumnezeu. Ea reia astfel vocaţia adamică şi urmează asemănarii cu Hristos Care este supus. Martirii îl imitau pe Hristos cel răstignit, asceţii „imită", împlinesc „à la lettre" sfaturile evanghelice: „Dacă mîna ta... piciorul tău... ochiul tău sînt pentru tine prilej de păcat, taie-le..., mai bine să intri în Împărăţie ciuntit decît să fii aruncat în gheena..., căci toţi vor fi săraţi prin foc". În climatul eroic al pustiei, sarea şi focul nu sînt deloc simple metafore. Înlănţuirea morală a instinctelor prin voinţă se realizează aici cu ajutorul unor lanţuri foarte reale şi foarte grele. Elevaţia spirituală îi face pe stîlpnici să urce pe stîlpi. Sfîntul Antonie atinge în acelaşi timp culmea meditaţiei şi vîrful muntelui Qolzum. Pustia aridă şi arsă înfloreşte în „pre-spiritual"; prin setea de Împărăţie mănăstirile şi pustia se transformă în părticele microcosmice ale viitoarei Cetăţi cereşti.

Sufletul adus odinioară din nimic doreşte să-şi afle originile, cere să fie creat din nou, să se lase desfăcut şi refăcut, cu elementele sale constitutive, purificate. Punctul vizat de ascezã se situează astfel anterior firii decăzute, în centrul preconceptual, preafectiv, prevoluntar cu scopul de a atinge structura feciorelnică a Sinelui „după chipul lui Dumnezeu". În formele extreme ale ascezei se poate observa chiar tentativa de a schimba condiţia umană prin mutaţia elementelor psiho-somatice. Sfîntul Macarie spune aceasta în *Omiliile* sale: „Atunci cînd Apostolul îndeamnă: dezbrăcaţi-vă de omul cel vechi, se referă la omul în întregime, vrea să spună: să avem alţi ochi decît cei obişnuiţi, alt cap, alte urechi, mîini şi picioare care nu mai sînt ale noastre". Sfîntul Simeon Noul Teolog descrie această stare mistică în *Imnele* sale: „mîinile mele sînt cele ale lui Hristos. Eu, nevrednicul, sînt mîna şi piciorul lui Hristos. Eu îmi mişc mîna şi aceasta este în întregime Hristos, căci dumnezeirea lui Dumnezeu s-a unit cu mine în mod indivizibil".

„Omul apostolic" al misticilor scapă legilor lumii şi anticipează omul eternităţii. Pentru a sublinia caracterul radical al schimbării, acesta, deşi este ceva interior, ca simbol, în

anumite cazuri modifică chiar aparenţa. Este cazul Sfîntului Alexie, „omul lui Dumnezeu" care după ce petrece viaţa în pustie este primit ca un cerşetor în propria lui casă fără ca cineva să-l recunoască. O femeie, Athanasia, travestită în bărbat, îşi întîlneşte soţul în deşert şi nu va fi recunoscută decît la moarte. Toate legăturile, ca şi diferenţa între sexe, devin străine pentru ei şi ei devin străini lumii.

Tehnica ascetică „face curat lutul trupului". Un sportiv îşi exersează trupul; un ascet îşi exersează carnea. Icoanele ne înfăţişează oameni a căror carne nu are nici greutate, nici consistenţă pămîntească, fiinţe noi într-o dimensiune nouă. Ei sînt dematerializaţi, dereificaţi dar *nu ireali* ; mai reali ca toţi, ei au ajuns dincolo de ei înşişi.

Asceza singurătăţii stinge chiar şi luminile şi culorile lumii exterioare, cu scopul de a îndrepta privirile spre înlăuntru. Asceţii manifestă o indiferenţă transcendentă cu privire la convenienţele sociale. „Îmbrăcaţi în spaţiu", ei merg adesea goi, regăsind nevinovăţia pierdută. Ei nu vor să facă rău nici celor mai mici insecte şi acţionează nu din afară, ci din interior printr-o dragoste cosmică fără margini.

Refuzul de a intra în contact cu lumea contaminată declanşează abolirea oricărei realizări sociale. Formele extreme ale acestei lepădări de lume operează o întoarcere voită la stadiul prenatal, mineral, vegetal, animal, cu o comportare opusă condiţiei umane normale şi conformiste. Ei merg spre nuditatea adamică, spre nepătimirea fizică şi psihică, dezbrăcîndu-se de atributele umane: poziţia verticală, raţiunea discursivă, cuvînt, odihnă; ei încetează să acţioneze *normal* la nevoile trupului, cu scopul de a purifica toate părţile constitutive ale fiinţei umane şi de a reconstitui omul din punct de vedere spiritual, dar şi biologic nou. Răsăritul concepe mîntuirea terapeutic, văzînd în aceasta, mai mult ca orice, vindecarea de moarte prin viaţa veşnică. Răsăritul evită termenii juridici şi exprimă chiar Răscumpărarea în termeni biologici: nu atît greşala se repară, cît *natura este cea care se repară în Hristos*.

rificate restabilită va permite vederea răului înaintea tentaţiei de a-l comite.

Unitatea metafizică a neamului omenesc, inconştientul colectiv situat la rădăcina conştiinţei condiţionează şi explică faptul mistic: umanitatea este alta înainte şi după Întrupare. Se poate spune, de asemenea, că în om conştiinţa este alta înainte şi după asceza pustiei.

Ca şi evenimentul Cincizecimii, asceza a modificat datul dominant al psihicului uman, a reînnoit spiritul.

Operaţia terapeutică „în pustie", în profunzimea ultimă a spiritului uman este universală, ea reprezintă un vomisment colectiv, obiectivarea şi proiectarea în afară a impurităţii originare acumulate. Acesta trebuie să fie sensul cuvintelor Sfîntului Pavel: „a adăuga la suferinţa lui Hristos" ceva pe care Hristos, fiind nevinovat, nu putea să-l facă în locul omului, căci este vorba de libertatea lui, pe care numai omul păcătos al pustiei o putea face în locul tuturor şi cu o semnificaţie universală. Pozitiv, aceasta înseamnă *formarea arhetipului ascetic al omului*. Aici sînt pre-formaţi „cei ce se silesc" să combată răul în interiorul şi exteriorul omului.

Culpabilitatea umană nu epuizează realitatea demonilor. Dacă autorităţile de talia Sfîntului Atanasie, Sfîntului Casian, Sfîntului Benedict vorbesc de demoni, aceasta trebuie să facă mai prudenţi pe cei cu spirit critic care nu văd aici decît obscurantism. Realitatea e mult mai complexă. Evanghelia ne vorbeşte despre demoni, exorcismele mărturisesc aceasta. Evanghelia[99] vorbeşte despre duhul necurăţiei care regăseşte sufletul omenesc „măturat şi ordonat" şi se reinstalează în el împreună cu alte şapte duhuri mai rele. Asceza a purificat spiritul; ea îşi păstrează rolul de soldat de pază.

Desigur, *acum* nu mai este posibilă întoarcerea la pustie. Ne aflăm în vremuri şi la *vîrste spirituale* diferite. Întîrzieri de-o parte şi anticipaţii de cealaltă, nu permit să le datăm

99 Matei 12, 45.

exact, dar este clar că, la marginea cronologiei, oameni ca Evagrie, Macarie al *Omiliilor*, Diadoh aparţin unei alte vîrste decît celei a ascetismului din pustie. Colectivismul este un fapt definitiv şi orice tentativă de a supravieţui individual devine o iluzie riscantă. O analiză excesivă şi obsesia scrupulozităţii nu sînt indicate întrucît sînt morbide. Plasîndu-se în condiţii anti-sociale, asceza a pregătit întoarcerea omului nou în istorie. Ciclul complet se încheie. Plasat în originile sale extra-istorice, monahismul va deveni o forţă religioasă care va influenţa cel mai adînc istoria.

Tradiţia restabileşte în chip magistral echilibrul. După catarsis-ul pustiei, părinţii duhovniceşti învaţă o nouă şi definitivă interiorizare: „Intră în inima ta şi vei afla acolo pe Dumnezeu, pe îngerii şi Împărăţia."[100] „Inima curăţită se face cer interior".[101] Aceasta nu se mai realizează prin condiţii neobişnuite de viaţă, ci prin rugăciune adevărată prin care un monah devine egal cu îngerii.[102] Regula Sfîntului Benedict subliniază aceasta: „Tot ceea ce înainte se împlinea din spaimă şi groază de iad, acum se împlineşte din iubire pentru Hristos".[103]

Rugăciunea participă la existenţa universală şi „inima se umple de dragoste pentru orice creatură". (Sfîntul Macarie, Sfîntul Issac).[104] Conştinţa nouă se topeşte în iubirea cosmică a sfinţilor.

Se pot lua la întîmplare cîteva aspecte ale acestei reveniri viguroase cu scopul de a ajunge la o ascezã echilibratã. La nevoie, prin glasul Sinoadelor ecumenice, se temperează ceea ce pare excesiv. Sinodul din Ancira ameninţa cu condamnarea intransigenţa asceţilor care refuzau să mănînce legumele fierte la un loc cu carne. Casian declară: „ajunările excesive fac acelaşi rău pe care-l face lăcomia pîntecului".[105]

100 Sfîntul Macarie, P. G., 34, 776 D.
101 Filotei Sinaitul, *Capete despre înfrînare*, 1, 4.
102 Evagrie *Despre rugăciune*, 113.
103 Editat de dom Butler, p. 31, 40.
104 Wensinck, *op. cit.*, p. 341.

Se opresc cu hotărîre tendinţele encratice de abstinenţă şi cele gnostice care dispreţuiesc trupul şi viaţa conjugală.

Cînd Sfîntul Simeon Stîlpnicul îşi leagă piciorul cu un lanţ, cu scopul de a reduce mişcarea la strictul necesar, Patriarhul Antiohiei, Meletie, i-a replicat că se poate foarte bine rezolva nemişcarea doar prin voinţă.

Un text din veacul VI vorbeşte de Teodul Stîlpnicul ce a trăit 48 de ani pe un stîlp. La întrebarea lui naivă asupra răsplăţii viitoare, Îngerul i-a zis că aceasta va fi aceeaşi cu a unui comediant din Damasc, care şi-a dăruit averea unei femei ce trăia în mizerie. *Historia Monachorum* (Istoria Monahilor, cap. XIV) povesteşte viaţa unui mare ascet, Pafnutie. El ceru lui Dumnezeu să-i descopere pe cei desăvîrşiţi cu care se arătase egal. Urmează o vedenie în care apar trei persoane: un tîlhar care a salvat o femeie rătăcită în pustiu, un primar de sat drept şi generos cu toată lumea şi un negustor de perle care-şi împarte toată averea săracilor. În *Păşunea duhovnicească* a lui Ioan Moshos se vorbeşte de un tînăr călugăr care nu ezită să frecventeze tavernele, dar păstrează o inimă curată, stîrnind invidia unui bătrîn călugăr care a petrecut 50 de ani în schit şi nu dobîndise aceeaşi curăţie a inimii.

Sub presiunea pedagogică a Bisericii se recunoaşte învăţătura evanghelică: de acum înainte faptele dragostei creştine depăşesc reuşitele ascetice extreme şi se plasează în centru. Un eremit, povesteşte Patericul, după 40 de ani de viaţă în pustie, zicea unui Avva dintr-o mănăstire mare: „adevăr spun Părinte, soarele nu m-a văzut mîncînd". „Cît despre mine, răspunde Avva, nu m-a văzut niciodată mîniat".

Sfîntul Vasile făcuse un lung pelerinaj pe la eremiţii Egiptului şi ai Siriei, după care, împreună cu Sfîntul Grigorie din Nazianz, redactează *Regulile monahale* iar mai tîrziu scrie, sub inspiraţia lui, şi Sfîntul Benedict. Profund impresionat de pustie, el cercetează totodată istoria, dar scrie ca Părinte al Bisericii. În mod deliberat, în viziunea lui asupra viitorului, el

105 Conferinţe, II, 16.

acordă mai puţină importanţă lepădării de lume şi mult mai multă dragostei faţă de aproapele şi slujirii oamenilor. Astfel, dacă monahismul părăseşte lumea, aceasta se întîmplă pentru a o binecuvînta din pustie şi pentru a o purta în rugăciune neîncetată. „Cel desăvîrşit se face egal cu apostolii..., el poate să se întoarcă la oameni şi să le vestească ceea ce a văzut în Dumnezeu. El poate şi trebuie să facă aceasta şi nu poate să facă altfel".[106] Sfîntul Maxim Mărturisitorul reacţionează cu asprime împotriva oricărui pesimism de origine neoplatoniciană, şi asceza Sfîntului Isaac Sirul frapează prin aprecierea maximală a omului şi a creaţiei lui Dumnezeu.

Tradiţia isihastă accentuează participarea trupului la exerciţiul duhului. Asceza isihastă nu caută suferinţa şi întristarea, ci răbdarea prin abstinenţă, rezistenţa faţă de împrăştierea minţii şi veghea inimii asupra a ceea ce este esenţial. Marele adevăr al Evangheliei se afirmă cu claritate: omul spiritual este astfel, în întregimea sa, suflet şi trup. Pentru Sfîntul Grigorie Palama aceşta este privilegiul omului şi superioritatea lui faţă de îngeri. În secolele X şi XI Marea Lavră de la Athos începe o experienţă foarte particulară. Climatul ei eshatologic se exprimă în tradiţia Rugăciunii lui Iisus şi a Luminii taborice. Textul evanghelic al Schimbării la Faţă prezintă acest fapt ca pe o anticipare a Parusiei şi a Împărăţiei. Dar, după Cincizecime, lumina se interiorizează. În rare cazuri ea se poate manifesta şi percepe cu ajutorul simţurilor transfigurate. Omul care o contemplă în interior sau exterior se transmută în lumină: aceasta din cauză că lumina este obiectul dar şi mijlocul viziunii sale. Iconografic, aşa cum se revelează în nimbul sfinţilor, luminozitatea lor corporală este ontologic normativă. Ea este simptomatică stării noii creaturi.

Cu ochii naturali dar transfiguraţi, sfinţii contemplă o lumină imaterială. Dar aceste vedenii şi cunoaşteri sînt date, ele nu sînt niciodată o „posesiune" a divinului. Dumnezeu, manifestîndu-se, îşi salvează taina şi transcendenţa radicală. Dacă

106 I. Hausherr, Sf. Simeon Noul Teolog, în *Orientalia Christiana*, XII, p. XXX.

El ne acordă participarea la viaţa şi prezenţa Sa, El se ascunde în însăşi arătarea Sa. Îşi ascunde Fiinţa care rămîne inaccesibilă. Tradiţia isihastă este foarte fermă: transcendenţa lui Dumnezeu nu se datorează slăbiciunii omului, ci naturii lui Dumnezeu. Necunoscut ca natură, Dumnezeu este mai mult decît Dumnezeu. Chiar unindu-se cu omul, Dumnezeu îi rămîne acestuia transcendent. El nu se face împărtăşibil decît în energiile Sale, în har, şi aceasta înseamnă proximitatea prezenţei Lui arzătoare. După Sfîntul Simeon „Dumnezeu este cu atît mai nevăzut cu cît luminează mai mult în duhul omului". Acest principiu supraesenţial al esenţei divine condiţionează infinitul iubirii omeneşti, al veşnicei „epectaze", tensiune către Dumnezeu, de care vorbeşte Sfîntul Grigorie de Nyssa.

Foarte repede tradiţia elimină orice imaginaţie, orice beţie mistică a suferinţei şi impune cea mai mare sobrietate. Chiar extazul este socotit adesea suspect. „Cînd ţi se pare că duhul tău este chemat în sus printr-o forţă invizibilă, nu-i da crezare, ci sileşte-te să lucrezi". Prin lucrare călugărul evită orice abstracţiune romantică şi, totodată, prin aceasta poate face milostenie. „Adesea călugărul crede că are o bucurie spirituală, cînd, de fapt, nu-i decît senzualitate stîrnită de vrăjmaş, dar cei care au experienţă ajung să facă deosebirea", învaţă Sfîntul Grigorie Sinaitul.[107] De asemenea, Sfîntul Evagrie spune „Nu dori să vezi nici Puterile, nici Îngerii căci poţi să fii ameninţat de nebunie".[108]

Pravila oferă un mijloc eficace pentru a filtra orice emoţie dezordonată. De aceea, viaţa monahului se centrează din ce în ce mai mult pe cîntarea psalmilor, pe rugăciune şi pe meditaţia duhovnicească asupra Scripturii. Sufletul ascultă Cuvîntul şi se lasă pătruns de el, umplut de el. Ontologia biblică formează categorii ale vidului şi ale plinătăţii, ale absenţei şi ale comuniunii. Orice om duhovnicesc aspiră la comuniunea care să-l umple de Dumnezeu, aşa cum profeţii, Maica Dom-

107 *Despre viaţa contemplativă*, 10, P. G. 150.150, 1324.
108 *Despre rugăciune*, 114 - 116.

nului sau Sfîntul Ştefan au fost plini de Duhul Sfînt. Din această sursă biblică vine definiţia patristică a teologiei: *Calea experimentală a unirii cu Dumnezeu*. Dacă eşti teolog te vei ruga cu adevărat şi dacă te rogi cu adevărat, eşti teolog".[109]

Acest sens al lui „Dumnezeu" trăit permite de a transpune în termeni euharistici interiorizarea nupţială a lui Dumnezeu în om. Omul nu speculează, ci se schimbă. Acest realism clarvăzător al ascezei afirmă acum pentru toate timpurile principiul său esenţial: nici o asceză lipsită de dragoste nu ne apropie de Dumnezeu „Vom fi judecaţi pentru răul făcut, dar mai ales pentru binele pe care l-am neglijat şi pentru că nu iubim pe aproapele nostru".[110]

Păstorul lui Hermas precizează de asemenea că oricine va omite să ajute un om în tristeţe va fi responsabil de pierderea lui. În Athosul de azi, vechile învăţături nu şi-au pierdut nimic din putere: „adevăratul monah este acela care, în viaţa prezentă, nu posedă nimic afară de Hristos", dar „cel care are în inima lui o urmă cît de mică de răutate este nevrednic de dragostea lui Hristos".

Ajuns la nivelul celei mai mari libertăţi, eremitul poate chiar să regăsească lumea, căci pentru el aceasta nu mai este demonizată, el poate să se reîntoarcă la oameni şi la viaţa lor, căci dragostea la care a ajuns îl îndeamnă să părăsească singurătatea şi să vină în cetate. De la această culme „omul nu mai condamnă nici pe iudeu, nici pe elin, nici pe păcătoşi..., omul interior priveşte cu un ochi curat toţi oamenii şi se bucură atunci pentru tot universul şi nu mai doreşte nimic decît să iubească din toată inima şi să cinstească pe toţi şi pe fiecare", spune Sfîntul Macarie.[111] Mesager şi martor, el se amestecă în mulţime; harismatic, el deschide uşa chiliei şi primeşte pe toată lumea.

În opoziţie cu asceza pur somatică a mortificării, arta terapeutică a Tradiţiei reabilitează materia şi înscrie pe sarco-

109 Evagrie, *Despre rugăciune*, 60.
110 Sfîntul Maxim Mărturisitorul, P. G., 90, 936, A. B.
111 *Omilii*, 8.

fagele tuturor cimitirelor lumii litera bucuriei, mesajul pascal, trecerea fiinţei la viaţa veşnică. Tonalitatea eshatologică a ascezei dintotdeauna rămîne.

Sufletul recunoaşte pe Dumnezeu în mărturisirea neputinţei lui totale; el renunţă la sine, nu-şi mai aparţine. Ofranda, lepădarea necondiţionată a sinelui structurează receptivitatea contemplativă şi aceasta înseamnă smerenia devenită faptă. „Omul gol Îl urmează pe Hristos gol". El stăruie în veghe divină şi aşteaptă în suflet a doua venire a lui Hristos. Dar acest suflet poartă în el întreaga lume. Purificat prin ascеză, un om duhovnicesc, după frumoasa expresie a Sfîntului Grigorie de Nazianz, este „depozitarul filantropiei divine".[112]

VII – MONAHISMUL INTERIORIZAT

1. Transmiterea mesajului

Criza prin care trece cam peste tot monahismul poate sugera ideea unui ciclu istoric care stă să se încheie. Dar aici, mai mult ca oriunde, trebuie să ne păzim de orice simplificare şi să distingem între formele mobile şi principiul permanent, între transmiterea mesajului esenţial al Evangheliilor şi zămislirea creatoare a noilor martori.

Se poate descoperi o asemenea transmitere în originile monahismului însuşi. După Arhidiaconul Ştefan, mărturia sîngelui se ridică la rangul de semn al celei mai înalte şi expresive credincioşii. Idealul martiriului, al acestei companii glorioase a „prietenilor răniţi ai Mirelui", a „acestor violenţi care iau cerul cu năvala", şi în care „Hristos luptă în persoană", fac spiritualitatea primelor veacuri unică la modul absolut. În drum spre slăvita lui moarte, Sfîntul Ignatie al Antiohiei mărturiseşte: „abia acum încep să fiu un adevărat ucenic... nu mă împiedicaţi să mă nasc la viaţă".[113] De asemenea, pentru Sfîntul Policarp martirii sînt chipuri ale adevăratei iubiri..., prizonieri încărcaţi de cinstite lanţuri, cununa celor cu adevărat aleşi de Dumnezeu.[114] Tocmai de aceea, cuvîntul cam prea crud al lui Origen constată că timpul păcii este propice lui satan, care-i fură lui Hristos martirii Bisericii şi slava.

Închipuire vie a lui Hristos cel răstignit, martirul Îl predică pe Acesta făcîndu-se „privelişte" lumii, îngerilor şi oamenilor. „Trupurile voastre sînt străpunse de sabie, dar duhul vostru nu va putea fi despărţit de dragostea divină. Suferind cu Hristos, voi sînteţi mistuiţi de cărbunii aprinşi ai Sfîntului Duh. Răniţi de dorinţa dumnezeiască, mucenicii Tăi, Doamne, se bucură pentru rănile lor", cîntă Biserica".[115]

„Puteţi să beţi paharul pe care Eu îl voi bea?" îi întreabă Domnul pe Apostoli. Această redutabilă întrebare face pe martir conform cu potirul euharistic: sufletul mucenicului poartă în el prezenţa foarte particulară a lui Hristos. După o veche tradiţie, orice martir, în momentul morţii lui aude cuvîntul adresat tîlharului celui bun: *hodie mecum eris in Paradiso* – şi îndată intră în Împărăţie.

Existenţa paşnică a Bisericii, protejată printr-un statut legal din secolul IV, nu va suferi totuşi nici o micşorare în ceea ce priveşte violenţa mesajului ei interior. Sfîntul Duh „inventează" imediat „martiriul prin echivalenţă". Într-adevăr, mărturisirea pe care mucenicii o făceau „unicului necesar", trece în monahism. „Botezul sîngelui" pe care-l suportau mucenicii lasă loc „botezului ascezei" al călugărilor. Celebra *Viaţa Sfîntului Antonie* scrisă de Sfîntul Atanasie, descrie pe acest părinte al monahismului ca pe primul care a ajuns la sfinţenie, fără să guste mucenicia.[116] Omul a căzut mai jos decît el însuşi, asceza monahală îl ridică mai presus de sine. Pocăinţa, metanoia adînceşte a doua naştere a Botezului prin

112 P. G. 35, 593, C.
113 Romani 5, 36, 2.

114 Filipeni 1, 1.
115 Octoihul grec.
116 Vezi D. H. Leclerq, *Monahismul*, în D. A. L., XI, 1802.

care trăim deja „mica Înviere"; în timp ce trupul aşteaptă marea Înviere, sufletul este deja nemuritor.

Textele liturgice numesc pe monahi „îngeri pămînteşti şi oameni cereşti". Sfinţenia monahală formează tipul celui „foarte asemănător", icoană vie a lui Dumnezeu. Se poate spune că măcar aici, faţă de compromisurile lumii, *metanoia*, revirimentul întregii economii a fiinţei umane, perfecta ei metamorfoză, reuşise.

Măreaţa Tebaidă, leagănul atîtor giganţi ai duhului, deşert arid, se înalţă iluminată de strălucirea lor. Aceşti uimitori părinţi duhovniceşti învăţau arta rafinată de a trăi Evanghelia. În liniştea chiliilor sau a peşterilor, la şcoala acestor „teodidacţi", învăţaţi de Dumnezeu, se opera încet naşterea *făpturii celei noi*.

2. Caracterul universal al spiritualităţii monastice

Părintele Florovski aminteşte „că se uită prea adesea caracterul provizoriu al monahismului". Sfîntul Ioan Gură de Aur mărturisea că mănăstirile sînt necesare deoarece lumea nu este creştină. Cînd ea se va converti şi nevoia unei separări monastice va dispărea".[117] Istoria nu a justificat frumosul optimism al Sfîntul Ioan. Monahismul îşi păstrează propria-i valoare permanent, îşi va păstra în mod sigur mărturisirea sa unică pînă la sfîrşitul veacurilor.

Totodată, lumea botezată este suficient de creştină pentru a înţelege mesajul monastic şi pentru a-l asimila în felul ei. Toată problema este aici: aşa cum odinioară martirul a găsit sfera transpunerii sale în instituţia monastică, la fel astăzi, se pare, monahismul hrăneşte sfera unei receptivităţi în sacerdoţiul universal al laicilor. Mărturisirea credinţei creştine în condiţiile lumii moderne postulează vocaţia universală a *monahismului interiorizat*.

117 *Trupul lui Hristos cel Viu, în Sfînta Biserică universală*, p. 56, nota1.

Trecutul istoric ne pune în prezenţa a două soluţii: Prima, monahală, predică o separare completă de societate, care trăieşte după „stihiile acestei lumi", cu problemele ei politice, economice şi sociologice. Aceasta este „fuga în pustie", şi, mai tîrziu, existenţa autonomă a comunităţilor care răspundeau la toate nevoile membrilor săi. „Republica monahală" a Muntelui Athos oferă exemplul puternic al unei forme de viaţă societară şi autarhică, separată şi chiar opusă lumii. Este foarte clar că niciodată nu se va putea ca toţi să împărtăşească această vocaţie, soluţia monastică rămînînd limitată; ea nu reprezintă deci soluţia lumii în totalitatea ei.

A doua soluţie încearcă să încreştineze lumea fără a se ieşi din ea, cu scopul zidirii Cetăţii creştine. Teocraţiile, atît în Orient cît şi în Occident, manifestă acest efort maximal, sub forma ambiguă a Imperiilor şi a Statelor creştine. Eşecul răsunător al acestei tentative demonstrează că nu se poate impune niciodată Evanghelia de sus, prescriind harul ca pe o lege.

Există o a treia soluţie? Fără a avea prejudecăţi, se poate spune că ea ar trebui să-şi aproprieze cele două existenţe, interiorizîndu-le, ceea ce ar însemna să-şi aproprieze principiile lor într-un dincolo de formele lor precise. „Voi nu sînteţi din lume, voi sînteţi în lume". Acest cuvînt al Domnului preconizează o slujire foarte particulară care este aceea de a fi semn, referinţă, la „cu totul altceva". Aceasta se realizase odinioară în mod diferit ici şi colo; actualmente, semnul pare să se arate deopotrivă deasupra Cetăţii şi a Pustiei, căci el este chemat să depăşească orice formă, cu scopul de a se putea exprima pretutindeni şi în orice circumstanţă.

Occidentul a canonizat monahismul şi laicatul ca două forme de viaţă: una răspunzînd sfaturilor, *consilia*, cealaltă poruncilor, *praecepta* din Evanghelie. Unicul absolut s-a aflat de atunci sfîşiat. Într-o parte înaintează cei desăvîrşiţi, în partea cealaltă stau cei slabi, trăind în jumătăţi de măsură. O anumită concepţie ascetică nu justifică viaţa conjugală decît în măsura

în care aceasta zămisleşte fecioare, pentru popularea mănăstirilor.

Caracterul funciarmente omogen al spiritualităţii orientale ignoră diferenţa între „poruncile" şi „sfaturile" evanghelice. Evanghelia se adresează cu toată exigenţa ei tuturor şi fiecăruia.

„Cînd Hristos, spune Sfîntul Ioan Gură de Aur,[118] porunceşte să urmăm calea cea strîmtă, el se adresează tuturor oamenilor. Călugărul şi mireanul trebuie să atingă aceleaşi înălţimi". Se vede bine, nu există decît o singură spiritualitate pentru toţi, fără nici o deosebire în ceea ce priveşte exigenţa, fie că se referă la episcop, călugăr sau mirean.[119] Or, această spiritualitate este formată de către călugări-mireni, ceea ce dă termenului „laic" (mirean) un sens maximal spiritual şi eclezial.

Într-adevăr, după marii spirituali, călugării nu sînt altceva decît cei care vor „să fie mîntuiţi", cei care „duc viaţă după Evanghelie", „caută singurul lucru trebuincios" „se silesc în toate".[120] Este evident că aceste cuvinte definesc foarte exact starea oricărui credincios mirean. Sfîntul Nil consideră toate practicile monahale ca obligatorii şi pentru oamenii din lume.[121] Aşa cum spune încă o dată Sf. Ioan Gură de Aur: „cei care trăiesc în lume, deşi căsătoriţi, trebuie ca în toate celelalte să semene cu călugării". „Vă înşelaţi foarte gîndind că există lucruri cerute laicilor şi altele cerute monahilor: toţi avem de dat aceeaşi socoteală".[122] Rugăciunea, postul, citirea Scripturii, disciplina ascetică, se impun tuturor în aceeaşi măsură. Sfîntul Teodor Studitul în scrisoarea lui către un demnitar bizantin arată programul vieţii monastice şi precizează: „Să nu socotiţi că această listă este valabilă numai pentru monah, ci *în întregime şi în mod egal, şi pentru mirean*".[123]

118 *In Epist. ad Haebr.* 7, 4. Adv. oppugn. vitae monast. 3, 14.
119 Cf. Pourrat, *Spiritualitatea creştină*, 1, IX.
120 Evagrie, P. G., 79, 180 D.
121 Epist. I, 167, 169.
122 *Hom. in Epist. ad Haebr.* 7, 4; cf. *in Eph. Hom.* 20.

Cînd Sfinţii Părinţi vorbeau, ei se adresau tuturor mădularelor Trupului lui Hristos, fără nici o deosebire între cler şi popor: ei vorbeau Preoţiei Universale. Pluralismul actual al teologiilor episcopatului, clerului, monahismului, laicatului, fiind necunoscute în vremea Sfinţilor Părinţi, le-ar fi părut de neînţeles. Evanghelia, în totalitatea ei, se aplică la orice problemă particulară, din orice mediu.

Pe de altă parte, cîteva mari figuri dintre monahi dovedesc o depăşire netă a stărilor şi a oricărei formule sau definiţii. Aşa este, spre exemplu, chipul atît de luminat al Sfîtului Serafim de la Sarov. El nu a format ucenici şi nu este deloc „stareţul" vreunei şcoli. Şi totuşi este „stareţul" tuturor, căci mărturisirea lui ortodoxă depăşeşte tot ceea ce există ca tip, categorie, stil, definiţie, limită. Bucuria lui pascală nu vine din temperamentul lui, ci în ea se aude imnul Ortodoxiei însăşi. Cu un limbaj obişnuit el spune lucruri extraordinare, primite de la Duhul Sfînt. După o bătălie cumplită, la umbra unei tăceri care ascunde o viaţă pe care nici un călugăr n-ar suporta-o, Sfîntul Serafim părăseşte formele extreme ale eremitului sau ale stîlpnicului şi iese spre lume. „Înger pămîntesc şi om ceresc", el transcende însuşi monahismul. Într-o oarecare măsură, el nu mai e nici călugăr retras din lume, nici om care trăieşte printre oameni, el este şi una şi alta, depăşindu-le pe amîndouă, ca martor esenţial al Duhului Sfînt.

El îi spune lui Nicolae Motovilov în celebra lor convorbire: „Nu numai dumneavoastră v-a fost dat să înţelegeţi aceste lucruri, ci prin dumneavoastră, lumii întregi, ca să fiţi întărit în lucrarea lui Dumnezeu pentru folosul multora. Cît despre faptul că sînteţi mirean şi eu monah, nici nu trebuie să ne gîndim la aceasta... Domnul caută inimi pline de dragostea lui Dumnezeu şi a aproapelui. Iată tronul pe care îi place să se aşeze şi pe care El apare în plinătatea slavei cereşti. „Fiul meu, dă-mi inima ta şi toate celelalte ţi le voi da îndată", pentru că Împărăţia lui Dumnezeu se află în inima omului...

123 P. G. 99, 1388.

Domnul ascultă tot atît de bine rugăciunile unui monah sau ale unui simplu mirean, cu condiţia ca amîndoi să aibă o credinţă dreaptă, să fie cu adevărat credincioşi şi să iubească pe Dumnezeu din tot sufletul, căci chiar şi atunci cînd credinţa lor n-ar fi decît un grăunte de muştar, ei vor muta, *amîndoi*, munţii"[124] Amîndoi, monahul şi mireanul, devin semne de referinţă la „lumea cealaltă". Sfîntul Tikhon din Zadonsk scria în acelaşi sens autorităţilor ecleziastice: „Nu vă grăbiţi să înmulţiţi călugării. Haina neagră nu mîntuieşte deloc. Cel care poartă haină albă şi are în el duhul ascultării, al smereniei şi al curăţiei acela este un adevărat monah al *monahismului interiorizat*".[125]

Monahismul, centrat în întregime pe lucrurile de pe urmă, a schimbat cîndva faţa lumii. Astăzi el face apel la toţi, la mireni ca şi la călugări, adresîndu-le o chemare universală. Este vorba de modul de adaptare al fiecăruia, de un echivalent personal al voturilor monahale.

3. Cele trei ispitiri, cele trei răspunsuri ale Domnului şi cele trei voturi monahale

Cele trei voturi monahale se înscriu în marea chartă a libertăţii umane. *Sărăcia* de bunăvoie eliberează de stăpînirea materiei şi aceasta înseamnă o transmutaţie baptismală în noua făptură; *castitatea* eliberează de stăpînirea cărnii şi aceasta înseamnă misterul nupţial al iubirii creştine (agape); *ascultarea* eliberează de stăpînirea idolatră a eului şi aceasta înseamnă înfierea divină de către Tatăl. Toţi, monahi sau nu, cer acestea lui Dumnezeu, urmărind structura tripartită a Rugăciunii Domneşti: *supunerea* faţă de voia Tatălui; *sărăcia* celui care nu-i înfometat decît de pîinea cea spre fiinţă, euharistică; *castitatea*, adică curăţirea de răutate.

124 *Descoperirile Sfîntului Serafim de la Sarov*, trad. franceză în „Semănătorul", aprilie 1927.
125 Anna Guippius, *Sfîntul Tihon de Zadonsk* (în rusă), Paris, p. 15.

În vremea Vechiului Testament, de fiecare dată cînd Israel, nomad călător, întîlneşte civilizaţia materialistică a „ţărilor aşezate", el descoperă aici trei tentaţii: idolii, contrari *ascultării*; prostituţia, contrară *castităţii*; bogăţia, contrară *sărăciei*. Profeţii nu încetează a denunţa şi a combate primatul eficacităţii asupra Adevărului, reuşita materială şi puterea ei drept criteriu al valorii, orice justificare prin forţă. Lumea de azi reia aceste principii mai mult ca oricînd. Or, tot efortul profeţilor merge împotriva acestora şi predică *închinarea* doar lui Dumnezeu, *curăţia* poporului şi *dragostea* faţă de cei săraci.

Noul Testament, în textul celor trei ispitiri ale Domnului, reia acelaşi subiect, dar acum sub forma supremei şi definitivei relaţii. Textul subliniază acest lucru: „Sfîrşind *orice* ispitire, diavolul s-a îndepărtat".[126] Sluga lui Iahve, Cel ascultător, Săracul care nu are unde să-şi plece capul", Cel curat, „iată satan nu are nimic în Mine", vine în inima pustiei ca Monah absolut şi vesteşte *urbi et orbi:* întreita sinteză a existenţei umane.

Gîndirea patristică atribuie acestui text un loc central printre primele evenimente evanghelice. Hristos a venit să combată puterile răului care aserveşte pe om şi tocmai acest sens liberator al operei Sale este pus în cauză în acest text. Justin[127] face o apropiere între ispitirea primului Adam şi a celui de al doilea şi face evidentă în Hristos atitudinea universală a oricărui fiu al lui Dumnezeu. De asemenea, Origen[128] vede aici evenimentul decisiv care luminează suprema luptă a oricărui credincios, căci miza acesteia, nici mai mult nici mai puţin, este de *„a face din orice om martir sau idolatru"*. El subliniază că ispitirile căutau să facă din Hristos o nouă origine a păcatului originar. Pentru Sfîntul Irineu[129] ispitirea din Carantania a eşuat să facă din om un sclav definitiv. De atunci, biruinţa lui

126 Luca, 4, 13.
127 *Dialogul cu Trifon*, 103, 6.
128 *Ad. Mart.*, 32.
129 *Adv. Haer.* V, 20, 2.

Iisus orientează lupta Bisericii şi slobozeşte pe adevăratul credincios de orice atac al satanei: „Iată v-am dat putere să călcaţi… şi peste toată puterea vrăjmaşului”.[130]

Astfel gîndirea Sfinţilor Părinţi, din începuturi, a văzut bine în textul ispitirii din pustie, *ultima verba* ale mesajului evanghelic. Într-adevăr, arhetipului omului în înţelepciunea divină. Ispititorul îi opune contraproiectul: omul înţelepciunii „sophia” demonice. În II Cor. 11,4, Sfîntul Pavel menţionează chiar şi o Cincizecime demonică. Toată istoria umană se derulează într-un racursi impresionant unde totul este spus într-un sens ori altul. Satan avansează trei soluţii infailibile ale destinului uman: *miracolul* alchimist al „pietrei filosofale”, *misterul* ştiinţelor oculte şi puterea lor nelimitată şi, în sfîrşit, unica *autoritate* unificatoare.

A transforma pietrele în pîine[131] înseamnă a rezolva *problema economică*, înseamnă a suprima „sudoarea frunţii”, efortul ascetic şi creaţia. Aruncarea de pe aripa templului înseamnă suprimarea templului şi a nevoii însăşi de rugăciune, înseamnă înlocuirea lui Dumnezeu cu puterea magică, triumful asupra principiului necesităţii, aproprierea tainelor şi rezolvarea *problemei cunoaşterii*. Or, cunoaşterea – pătrundere, fără limite, înseamnă supunerea elementelor cosmice şi trupeşti, înseamnă satisfacerea imediată a oricărei pofte, înseamnă durata alcătuită din „mici eternităţi ale plăcerii”, înseamnă suprimarea castităţii. În fine, a reuni toate naţiunile sub puterea unei singure săbii înseamnă să rezolvi *problema politică*, să suprimi războiul, să inaugurezi era Păcii în această lume.

Primul act se desfăşoară între Dumnezeu-Omul şi satan. Dacă Hristos s-ar închina în faţa lui satan, acesta s-ar retrage din lume, fiindcă nu ar mai avea nimic de făcut aici. Definitiv captivă, umanitatea ar trăi fără a cunoaşte libertatea alegerii fiindcă ea ar trăi dincoace de bine sau de rău.

130 Luca 10, 19.
131 Aceasta ar însemna să cîştigi „pîine fără sudoare”.

Ispitirea apasă încă o dată şi cu toată greutatea în rugăciunea Domnului: „Părintele Meu, dacă este cu putinţă, să treacă acest pahar de la Mine”.[132] Ceea ce Tatăl nu face, satan poate să facă şi oferă posibilitatea reală de a îndepărta definitiv paharul, de a eluda Crucea. Tragedia lui Dumnezeu şi a omului s-ar fi rezolvat într-un „happy end” demoniac.

Trebuie să ai asupra adversarului o măsură exactă şi să sesizezi amploarea răului care-L obligă pe Dumnezeu să părăsească „înălţimile tăcerii”, şi să facă auzit strigătul: „Pentru ce M-ai părăsit?” Aceasta face ispitirea reală în mod absolut, fără nici o ficţiune şi în afara oricărei „înscenări”. Lăsîndu-i lui lucifer libertatea de a se perverti în răutate, Dumnezeu Şi-a pus Lui-Însuşi întrebarea dacă este sau nu Unicul, cu riscul de a se descoperi o Fiinţă singură suferindă şi părăsită. Lui Dumnezeu angajat în Istorie , satan îi propune mesianismul infailibil, fără risc şi suferinţă, fondat pe întreita suprimare a libertăţii, pe întreita robie a omului: violarea libertăţii lui prin miracol, mister şi putere.[133]

Refuzul divin nu schimbă cu nimic dispoziţiile ispititorului. Proiectul lui acum va fi oferit omului, şi acesta este actul II, care condiţionează istoria.

Timpul crunt al persecuţiilor ne sileşte să salutăm cu bucurie Imperiul Creştin. Paradoxala canonizare a lui Constantin cel Mare declarat „Sfînt”, mărturiseşte despre elementul pozitiv al gestului său justificat dialectic prin principiul „iconomiei”. Biserica este împusă lumii păgîne, ea obţine o largă audienţă: oare va reuşi. Aceasta este o altă chestiune. În această confruntare, o parte „îşi va păta mîinile”, o altă parte le va păstra curate de orice compromis; ambele sînt necesare şi se completează. De altfel, nu Biserica oficială, funcţionalizată, va fi cea care va spune cuvintele vieţii, ea va încredinţa această sarcină Părinţilor participanţi la Sinoade şi mai ales

132 Matei 26, 39.
133 Acest aspect al celor trei ispitiri se află în centrul „Legendei Marelui Inchizitor” a lui Dostoievski.

marilor călugări duhovnici. Toată greutatea fenomenului monahal este în această libertate a spiritului de care se va bucura formaţiunea neregulată a harismaticilor, la marginea lumii şi a Bisericii instalate.

Trebuie s-o mărturisim, Imperiul proclamat creştin se construieşte pe cele trei soluţii ale lui satan; desigur, nu în întregime şi nu în mod conştient, ci amestecînd lumina cu umbra, pe Dumnezeu cu Cezarul, sugestiile lui satan cu respingerile lui Hristos. Imperiul este ambiguu, căci el se aşază în jurul Crucii; nici un „stat creştin" în structura lui de Stat nu a fost însă niciodată răstignit. Aceasta numai cu privire la Biserică se întreabă Iacob din Sarug: „ce soţie a ales vreodată de soţ un răstignit?" Dimpotrivă, nerecunoaşterea puterii ocrotitoare a Crucii lasă pe prinţi şi pe politicieni fără apărare în bătaia celor trei ispitiri. Constantin întemeiază un imperiu a cărui măreţie şi securitate erau mai periculoase decît cruzimile lui Nero.

În acest moment, intră pe scena istoriei monahismul. El este nu-ul cel mai categoric faţă de orice compromis, faţă de orice conformism, faţă de orice complicitate cu ispititorul deghizat cînd sub coroana imperială, cînd sub mitra episcopală. El este *da*-ul răsunător dat lui Hristos în pustie. Niciodată nu s-a revenit destul asupra caracterului salvator pe care l-a avut monahismul în viaţa creştinătăţii. „Domnul nostru ne-a lăsat ceea ce El însuşi a făcut cînd a fost ispitit de satan", spune Evagrie.[134] De la începuturile lui, monahismul egiptean a înţeles spiritualitatea ca pe o continuare a luptei începută de Domnul în pustie.

Dacă Imperiul ispiteşte în ascuns prin cele trei invitaţii ale lui satan, monahismul se zideşte deschis pe cele trei răspunsuri nemuritoare ale lui Hristos. Este de mirare că exegeza n-a recunoscut niciodată întreitul cuvînt aşezat drept piatră de temelie la fiinţa însăşi a monahismului. *Cele trei voturi* monahale reproduc exact cele trei răspunsuri ale lui Hristos.

134 Atireticul, ed. Frankenberg, p. 472.

Hristos-Monahul le împlineşte primind să bea paharul şi suindu-Se pe Cruce „pentru a zdrobi lucrurile satanei".[135] „El a şters zapisul cel scris împotriva noastră şi ale cărui rînduieli erau potrivnice nouă; El l-a distrus pironindu-l pe Cruce."[136]

Hristos distruge zapisul, chartă satanică a întreitei robii, şi anunţă din înălţimea Crucii charta divină a întreitei libertăţi. Sfîntul Pavel subliniază aceasta printr-un energic avertisment: luaţi seama ca nimeni să nu vă robească",[137] să nu anuleze libertatea a cărei garanţie strălucită este Crucea. Orice călugăr este un „stavrofor", o fiinţă „crucificată". Este şi un pneumatofor, căci Crucea este puterea trimfătoare a Sfîntului Duh care manifestă pe Hristos cel răstignit. „Dă sînge şi ia Duh", spune o veche culegere de texte patristice, care descoperă astfel în orice monah libertatea făcută trup, icoană a Duhului Sfînt. Astfel erau primii harismatici înainte de orice democratizare prin aportul maselor şi necesitatea organizării, pentru a le supune asprei legi monahale. Cei care, din această lege, ştiau să facă har corespundeau măreţiei autentice a monahismului. Dincolo de orice instituţionalizare, el rămîne, esenţialmente, *eveniment*.

Cele trei răspunsuri ale lui Hristos au răsunat în tăcerea deşertului, acolo deci au plecat şi monahii, pentru a le primi ca regulă de viaţă monastică, *sub forma celor trei voturi monahale*.

Sfîntul Grigorie Palama descrie astfel tipul sfinţeniei monahale: „Ei au părăsit plăcerile materiale (sărăcia), slava lumii (ascultarea) şi patimile cele rele ale trupului (castitatea) şi au preferat viaţa evanghelică"; astfel, cei desăvîrşiţi „au ajuns la vîrsta adultă a lui Hristos".[138] În scrisoarea adresată lui Pavel Asen, cu privire la îmbrăcămintea şi semnele exterioare ale gradelor monahale, Sfîntul Grigorie sfătuieşte „de a-şi desăvîrşi felul de viaţă şi nu să-şi schimbe hainele". În

135 I Ioan, 3, 8.
136 Col. 2, 14.
137 Col. 2, 8.
138 P. G., 150, 1228.

cazul marilor figuri ale monahismului, se vede depăşirea oricărui principiu formal, a oricărei forme, trecerea simbolurilor spre realitate.

„Îl voi chema în pustie şi acolo îi voi vorbi la inimă".[139] Acest „drum al celui singur spre Singurul" este primatul anahorezei, al eremitismului în formă chinovitică, o aristocraţie a duhului care se eliberează de tot, chiar de o comunitate şi de regulile ei. Dar dacă se părăseşte societatea pentru a regăsi libertatea, aceasta se face cu scopul de a afla mai bine lumea oamenilor.

Acest nivel al libertăţii transcende limitele unei instituţionalizări şi se oferă în semnificaţia ei universală ca soluţie a destinului uman. Monahismul interiorizat al Preoţiei Universale îşi găseşte propria spiritualitate apropriindu-şi echivalentul voturilor monahale.

Odinioară fidelitatea comporta sîngele martirilor sau viaţa grea a pustiei, priveliştе strălucitoare în măreţia ei vizibilă. La ora cînd epoca lui Constantin se încheia, lupta regelui creştin lasă locul împărăţiei mucenicilor[140] şi eroismul credincioşilor sub mantia cotidianului, care nu este neapărat spectacular.

4. Votul sărăciei în monahismul interiorizat al mirenilor

Răspunsul Domnului: „Omul nu va trăi numai cu pîine, ci cu tot cuvîntul care iese din gura lui Dumnezeu", face să se întrevadă anularea vechiului blestem : „întru sudoarea frunţii tale vei mînca pîinea ta" şi trecerea la o nouă ierarhie a valorilor, la întîietatea spiritului faţă de materie, a harului asupra necesităţii.

În casa Martei şi a Mariei, Iisus trece de la cina materială, de la foamea fizică la banchetul spiritual, la foamea unicului necesar. Fericirile în versiunea Evangheliei Sfîntului Luca accentuează răsturnarea situaţiilor „Fericiţi voi cei săraci..., voi care sînteţi înfometaţi".

139 Os. 2, 16.
140 Apocalipsa 20.

Chiar şi sărăcia fizică – sudoarea frunţii – nu mai este un blestem, ci un semn al alegerii pus pe fruntea celor smeriţi, cei de pe urmă şi cei mai mici în opoziţie cu cei puternici şi cu cei bogaţi. „Săracii lui Israel" disponibili pentru Împărăţie, mai general, „săracii cu Duhul", primesc darul, în mod *gratuit*, „hrana îngerilor", Cuvîntul Tatălui coborît în pîinea euharistică.

Piatra prefăcută în pîine la care se referă prima ispitire, acest miracol simplist, evacuează mai întîi de toate pe „cel sărac", nu pe cerşetor, obiectul „bazarului milei", ci pe Săracul care îşi împarte *fiinţa*, trupul şi sîngele Său-euharistic. Astfel, orice sărac adevărat, în sudoarea inimii lui îşi împarte fiinţa. O astfel de „sărăcie" era predicată ca singura soluţie economică de către Părinţii Bisericii de tipul unui Sfînt Ioan Gură de Aur. Evanghelia cere ceea ce nici o politică nu cere de la adepţii ei. La scară mondială, doar economia bazată pe nevoie şi nu pe profit are şanse de reuşită, dar aceasta comportă sacrificii şi renunţări. Nu se poate profita de bunuri în mod anarhic. Adevăratele nevoi variază după vocaţii, dar esenţialul se află în independenţa duhului faţă de orice avere.

Absenţa nevoii de a avea devine nevoie de a nu avea. Spaţiul libertăţii dezinteresate între duh şi lucruri restituie capacitatea de a iubi aceste lucruri ca fiind dar al lui Dumnezeu. A trăi în ceea ce este „dat din prisosinţă" înseamnă a trăi între sărăcie şi supranecesar. Chiar şi idealul monastic nu predică nicidecum sărăcia formală, ci o înţeleaptă frugalitate a nevoilor.

Măsura sărăciei, totdeauna foarte personală, cere invenţia creatoare şi exclude orice spirit sectar simplist. Problema nu stă în privaţiune, ci în uzaj, este calitatea darului care se pune într-un pahar cu apă oferit care îl justifică pe om la judecata de pe urmă.

De aceea, Sfîntul Iacob precizează atît de bine sensul milosteniei: „cercetaţi pe văduve şi pe orfani în *întristarea* lor".[141] Şi dacă nu ai nimic ce să împarţi rămîne exemplul „iconomului necredincios" din parabola evanghelică care îm-

parte avutul Domnului său (iubirea inepuizabilă) cu scopul de a înmulţi „prieteniile în Hristos".

Cel care nu posedă nimic devine ca Sfîntul Simeon Noul Teolog, „fratele sărac al tuturor". Simeon, Ana, Iosif, Maria sînt „săracii lui Israel", în aşteptarea mîngîierii, dar ei sînt deja „bogaţi în Dumnezeu", căci, „Duhul Sfînt era peste ei".[142] Astfel, Fecioara „păstra cuvintele în inima ei", şi-a făcut din ele propria-i fiinţă, iar Duhul Sfînt a făcut din ea „Darul Mîngîierii" şi „Poarta Împărăţiei".

5. Votul castităţii

„Să nu ispiteşti pe Domnul Dumnezeul tău". A ispiti înseamnă a încerca. A ispiti pe Dumnezeu înseamnă să încerci a cunoaşte limita mărinimiei Lui. Oare nu a creat El pe om „după chipul Său", ca pe un „microtheos"? „dumnezei sînteţi toţi, fii ai Celui Prea Înalt". Conştient de măreţia lui, acest „mic Dumnezeu" riscă să-şi revendice atributele înaltei Lui demnităţi. A ispiti pe Dumnezeu în acest caz, înseamnă să te serveşti de El, de putere „la egal cu Dumnezeu", cu scopul de a-ţi satisface toate dorinţele.

În cea de-a doua ispitire[143] – aruncarea de pe aripa templului – nu este vorba de încercarea lui Icar. Acesta nu era decît un simbol particular al dominaţiei peste elementele cosmice. Ispitirea a doua pofteşte puterea infinit mai vastă de care vorbeşte un pasaj din Sfîntul Luca[144]: „Iată, v-am dat putere ca să călcaţi peste şerpi şi peste scorpii, şi peste toată puterea vrăjmaşului, şi nimic nu vă va putea vătăma".

Această putere include şi dominarea spaţiului: a te arunca de pe acoperişul templului, a depăşi gravitatea terestră, a domina cerul astronomic şi spiritele. „Totuşi să nu vă bucuraţi că duhurile vi se supun (supunerea îngerilor de care vorbeşte

141 1, 27.
142 Lc. 2, 25.
143 Matei, 4, 6.
144 Luca 10, 19 - 20.

satan); bucuraţi-vă de aceea că numele voastre s-au scris în cartea vieţii". Numele desemnează persoana. Textul vorbeşte de bucuria de a ne vedea admişi în cercul spiritual al prezenţei divine. Se citeşte aici mesajul libertăţii fiilor lui Dumnezeu şi de puterea lor cerească, opusă oricărei ispitiri prin puterea magiei telurice.

În mîinile „şefilor" această putere a magiei suscită erosul colectiv al mulţimilor; el hipnotizează, încîntă şi domină. Pentru toţi aceasta este puterea asupra spaţiului şi deci asupra celor conţinute de spaţiu, asupra planului material. Magia ofileşte misterul firii, profanează sacralitatea cosmosului – creaţie a lui Dumnezeu.

Trebuie să ne amintim de înrudirea foarte intimă a feminismului cu cosmicul. Aici întîlnim întreaga paletă a misterelor păgîne prefigurative pînă la cultul Fecioarei: „Pămînt fericit, Pămînt făgăduit, Comoară a bunătăţilor", aceste denumiri liturgice sînt simboluri cosmice ale Evei celei noi: *Fecioară şi Mamă*. Această legătură tainică explică porunca de a nu ispiti pe Dumnezeu, de a nu întina şi profana *castitatea*. Aceasta depăşeşte fiziologicul şi exprimă structura castă, întreagă, integră a spiritului uman. Ea constituie harisma Tainei cununiei; mai larg, ea inspiră sensul sacrului inviolabil, al oricărei parcele din creaţia lui Dumnezeu, inviolabilă în aşteptarea mîntuirii, venind de la omul cast.[145] Puterea castităţii este contrariul puterii magice şi semnifică întoarcerea la adevărata putere „supranatural naturală" a Paradisului.[146] „Să nu ispiteşti pe Domnul" vrea să spună atunci, tu nu vei face din asemănarea ta cu Dumnezeu complicea pasiunilor tale, anticastitatea.

Origen vorbeşte de „castitatea sufletului"[147] care s-ar putea numi la Părinţii pustiei „curăţia inimii". La această pubertate spirituală ajung, în mod egal, acei dintre călugări care au fost

145 Vezi Rom. 8, 21.
146 După Clement al Alexandriei, taina cununiei comportă un „har paradisiac", P. G., 8, 1096.
147 P. G., 12, 728 C.

cîndva căsătoriţi. În aceasta există deja o depăşire a stării fiziologice singure.

Iubirea castă este magnetizată de inimă care rămîne feciorelnică dincolo de orice mişcare a trupului. După Biblie, ea înseamnă „cunoaşterea" totală a două fiinţe, o conversaţie de la duh la duh, unde trupul apare un prodigios vehicul al spiritului. De aceea se spune: „Folosiţi-vă de trup cu sfinţenie şi respect".[148] Ca o materie pură, bună pentru uzul liturgic, omul cast este în întregime – trup şi suflet – materia *Tainei* cununiei împreună cu sfinţirea cultică a iubirii lui. Harisma tainei operează transcendenţa lui pentru sine spre transparenţa prezenţei unuia pentru celălalt, a unuia spre celălalt, cu scopul de a se oferi împreună, într-o singură fiinţă, lui Dumnezeu.

Castitatea – *sofrosyne* – integrează toate elementele fiinţei umane într-un tot feciorelnic interior duhului, şi de aceea Sfîntul Pavel vorbeşte de mîntuirea oricărei mame „prin castitate".[149] Dialectica paulină a circumciziunii în trup o interiorizează pînă în „inima celui circumcis".[150] Aceeaşi dialectică interiorizează şi castitatea: „Cel care nu este duhovnicesc pînă în trupul lui devine trupesc pînă în duhul lui", şi încă o dată „fecioria trupului aparţine unui număr mic, fecioria inimii trebuie să devină un fapt pentru toţi".[151]

Iubirea pătrunde pînă la rădăcina instinctului şi „schimbă însăşi substanţa lucrurilor", spune Sfîntul Ioan Gură de Aur.[152] Ea supraînalţă finalităţile empirice pînă la finalităţile create de către duh, face o sursă de bucurii pură, duhovnicească, din această iubire.

O educaţie iconografică purifică imaginaţia, învaţă „postirea ochilor", cu scopul contemplării caste a frumuseţii. În frumuseţea unui trup, sufletul este cel ce-i dă forma, iar în

148 I Tes. 4, 4.
149 I Tim. 2, 15.
150 Rom. 2, 26 - 29.
151 Sfîntul Augustin, *Enarr. in ps.* 147.
152 P. Cr. 61, 273.

frumuseţea sufletului, ceea ce ne încîntă este chipul lui Dumnezeu. Înţelepciunea islamică a înţeles bine aceasta; „paradisul credinciosului cunoscător este însuşi trupul lui, şi infernul omului fără credinţă şi cunoaştere este, de asemenea, propriul trup".[153]

Pentru Episcopul Nonus de Edesa, contemplarea frumuseţii unei dansatoare (Pelaghia – viitoare sfîntă), a devenit un prilej pentru a adora şi a slăvi frumuseţea supremă, din care cealaltă era doar o lucrare, şi s-a simţit în întregime transportat de focul iubirii divine, izbucnind în lacrimi de bucurie... Acela, spune Sfîntul Ioan Scărarul a înviat cu totul nestricăcios, înaintea învierii de obşte, a tuturor".[154]

Imaginaţia erotică descompune spiritul printr-o sete nestinsă a iadului. Dimpotrivă, semnul castităţii, după Clement Romanul, este atunci cînd un creştin privind o femeie nu va avea nimic trupesc în duhul lui. Istoria lui Tobie descrie admirabil victoria asupra concupiscenţei. Numele îngerului, Rafael, înseamnă „leacul lui Dumnezeu", el este castitatea prezentă în orice *amor magnus* cînd acesta este aprins la „focul devorator al Celui veşnic".[155]

Berdiaev pune bine în relief castitatea interiorizată: „Iubirea este chemată să învingă carnea cea veche şi să descopere făptura nouă; în această unire a celor doi nu va fi pierderea ci împlinirea fecioriei, adică va fi o nouă integralitate. Numai în acest punct incandescent va putea să ia naştere transfigurarea lumii".[156]

La ispita „aruncării de pe aripa templului"[157] – ceea ce vrea să însemne dezafectare, inutilitate, *concupiscenţă* care poartă

153 Vezi H. Corbin, *Pămînt ceresc şi trup de înviere*, p. 161.
154 P. G., 88, 893.
155 *Cîntarea Cîntărilor* 8, 6.
156 *Destinul omului* (în rusă), Paris, 1931, p. 260.
157 Tratatul *Beracot* din Talmudul babilonian (f. 55), conţine următorul pasaj „cel care urcă în vis pe un acoperiş va urca la măriri; cel care coboară de pe un acoperiş, va coborî din măriri". Dorinţa ascunsă a lui Satan este aceea de a face pe Fiul să coboare din mărirea divină.

în ea pofta de a acapara puterea pe care templul o simbolizează şi a o deţine cu adevărat, la aşa nivel, încît ar dori să-şi supună şi pe îngeri răspunde *castitatea*. „A te arunca din înaltul templului" desemnează mişcarea de sus spre cele de jos, din cer spre iad şi acesta este exact itinerariul lui Lucifer, căderea care antrenează concupiscenţa. Castitatea este înălţare, şi acesta este itinerariul Mîntuitorului, din infern spre Împărăţia Tatălui. Ea este, de asemenea, ascensiunea interiorizată, spre apropierea arzătoare de Dumnezeu.

A te arunca în prezenţa lui Dumnezeu se face în duhul propriu şi castitatea nu este decît unul din numele tainei nupţiale a Mielului.

6. Votul ascultării

„Să te închini Domnului Dumnezeului tău şi numai Lui să slujeşti". Definiţia liturgică a omului: fiinţă a lui Trisaghion şi a lui Sanctus, este suprimată aici orice stare pasivă. Adevărata ascultare în Dumnezeu comportă suprema libertate totdeauna creatoare; Hristos arată aceasta în felul Său de a împlini toată legea: El împlineşte şi supraînalţă legea pînă la propriul şi tainicul Lui adevăr – harul.

De asemenea, forma negativă, restrictivă a Decalogului: „Să nu faci nicicum..." se împlineşte prin înlocuirea ei cu fericirile, prin creaţie pozitivă fără limite a sfinţeniei. Ascultarea în Evanghelie este receptivă la Adevăr, iar acesta eliberează cu adevărat. De aceea, Dumnezeu nu prescrie ordine, ci lansează chemări, invitaţii: „Ascultă Israele", „cine voieşte să vină...", „dacă vrei să fii desăvîrşit..." Aceasta este invitaţia să regăsim libertatea: „Dacă cineva vine la Mine şi nu urăşte... pe tatăl său ori pe..." adjectivul posesiv aici este simptomatic pentru o stare captivă, „a urî" înseamnă a te elibera şi a-ţi afla adevărata dragoste deposesivă.

Învăţătura luminoasă vine din şcoala „părinţilor duhovniceşti". Ei avertizează asupra marelui pericol pe care-l trece acela care este în căutarea unui ajutor. Cu cît mai mare este

autoritatea unui părinte, cu atît mai mult ucenicul îşi micşorează eul propriu.

Un discipol formulează bine adevăratul şi singurul scop al căutării lui: „Părinte, încredinţează-mi ceea ce-ţi spune Duhul Sfînt, ca eu să-mi vindec sufletul".[158] Avva Pimen precizează la rîndul său arta unui stareţ: „Nu porunci niciodată, ci fii pentru toţi un exemplu, niciodată legiuitor".[159] „Un tînăr a venit să caute un bătrîn ascet pentru a fi instruit pe calea desăvîrşirii, dar bătrînul nu spunea nimic. Celălalt l-a întrebat pentru ce tace: «Sînt eu mai presus de tine ca să-ţi poruncesc?» i-a răspuns bătrînul. «Eu nu voi spune nimic. Faci, dacă vrei, ceea ce mă vezi pe mine făcînd.» De atunci tînărul urma în toate pe bătrîn, şi a învăţat sensul tăcerii şi al ascultării."[160]

Un părinte spiritual nu este niciodată un „îndrumător de conştiinţe", el este mai întîi de toate un harismatic. El nu zămisleşte pe fiul „său" spiritual, el zămisleşte un fiu al lui Dumnezeu. Amîndoi, în comun, se angajează la şcoala Adevărului. Ucenicul primeşte harisma atenţiei spirituale, bătrînul primeşte harisma de a fi organ al Sfîntului Duh. Sfîntul Vasile ne sfătuieşte să găsim un „prieten al lui Dumnezeu" care prezintă garanţia că Dumnezeu vorbeşte prin el. „Nu numiţi pe nimeni tată" înseamnă că orice paternitate participă la unica paternitate divină, orice ascultare este ascultarea de voia Tatălui, participînd astfel la actele lui Hristos cel ascultător.

Ioan din Lycopole sfătuieşte: „Cercetează-ţi gîndurile, cu evlavie, după Dumnezeu, iar dacă nu poţi, întreabă pe cel care este *în stare* să facă deosebirea gîndurilor"[161], scopul fiind acela de a dărîma zidul dorinţelor ridicat între suflet şi Dumnezeu. Celor care s-au exersat în arta smereniei, Teognost le zice: „Cel care a dobîndit ascultarea şi şi-a supus trupul spi-

158 *Patericul*.
159 P. G. 65, 363, 65, 564.
160 P. G. 65, 224.
161 Vezi *Studii de ştiinţe religioase*, t. 41, 1953, p. 526.

ritului nu mai are nevoie să se supună oamenilor. El este supus cuvîntului lui Dumnezeu şi legii Lui, ca un ascultător desăvîrşit".[162] Ba mai mult: „Cel care vrea să meargă în pustie nu are nevoie să fie învăţat, el trebuie să fie el însuşi desăvîrşit, fără de care va avea de pătimit..."[163] Dar acestea sînt pentru cei puternici. Totodată sfatul explică esenţialul: nici o ascultare faţă de elementele omeneşti, nici o idolatrie faţă de un duhovnic, chiar cînd acesta ar fi un sfînt. Orice sfat al unui duhovnic conduce la o stare a unei eliberări în care te prosternezi în faţa lui Dumnezeu. Ascultarea răstigneşte voinţa proprie, cu scopul de a descoperi libertatea ultimă: duhul care ascultă Duhul.

7. Unitatea creştină şi libertatea monastică

Deformările istorice, acolo unde ele au survenit, au trădat tipul magnific al călugărului, omul absolut liber în slujba Împăratului său.[164] Acestea au făcut din monah o fiinţă sfărîmată şi supusă unor legi dure.

Dacă din Evul Mediu pînă astăzi se asistă la un divorţ între spiritualitatea mistică şi teologie, „lumea de azi are nevoie de sfinţi care să aibă geniu", cu scopul de a regăsi unitatea rugăciunii şi a dogmei. Pentru Părinţii Bisericii teolog este cel ce ştie să se roage. „Pentru cei care nu sînt în stare să primească razele solare ale lui Hristos, sfinţii sînt acolo pentru a le trimite lumină; aceasta este cu mult inferioară faţă de cea a lui Hristos, dar ei abia sînt capabili să o primească şi pe aceasta, şi este de ajuns ca să-i umple".[165]

Cel care-şi întemeiază viaţa pe cele trei voturi monahale, o face pe cele trei cuvinte ale lui Hristos. Prin cele trei voturi, creştinul nu se leagă, ci se eliberează. El poate oricînd să se

162 Filocalia, vol. I, p. 500.
163 Vieţile Sfinţilor, VII, 19, 6.
164 Marcu Ascetul declară: „după botez, toată osteneala unui creştin este numai problema credinţei şi a libertăţii lui", P. G. 65, 985.
165 Origen, *In Joann.*, I, 1, 25.

întoarcă spre lume şi să spună ceea ce a văzut în Dumnezeu. Dacă el a ştiut să crească pînă la statura „omului nou", să fie adult în Hristos, lumea îl va asculta.

Cel care *ştie*, căci credinţa lui vede cele nevăzute, cel care poate învia morţii, dacă Dumnezeu o vrea, căci el a văzut deja „mica înviere", cel care poate să prevadă Sensul căci el poate să pună adevăratul nume pe orice lucru, nefiind el însuşi decît Numele lui Iisus „lipit" de respiraţia lui; acela poate să deschidă timpurile din urmă şi să anunţe Parusia.

Împărţirea Creştinătăţii nu este doar un obstacol formal, ci lipsa unei libertăţi adevărate, a celei care îşi are originea în Adevărul total. Mai mult decît ceilalţi, monahii vor face unitatea în mod organic, căci ei o vor face *liturgic*. Ortodoxia lor nu împiedică nimic prin tot felul de interdicţii, ci deschide toate căile. Prin adoraţia lor şi prin cîntările de laudă ei nu exclud pe nimeni, ci invită doar pe toţi şi pe fiecare să devină „desăvîrşit" în Hristos. O astfel de maturitate creştină ne plasează dincolo de situaţiile crispate, în Trupul lui Hristos, la nivelul Unicului şi al Unicităţii.

După frumoasa expresie a Sfîntul Simeon Noul Teolog, Duhul Sfînt nu se teme de nimeni şi nu dispreţuieşte pe nimeni. Icoană a Sfîntului Duh, monahismul este o „epiclezăvie" ecumenică. Unitatea nu se poate afla decît în această dimensiune a monahismului universal, dacă acesta ştie să se facă aşa de liber precum sînt suflurile marelui Liberator.

VIII – FIINŢA UMANĂ

Biblia ignoră dualismul grec al cărnii şi al sufletului în luptă, trupul, închisoare a sufletului. Ea nu cunoaşte decît conflictul moral între dorinţa Creatorului şi dorinţele creaturilor, între sfinţenia – lege şi păcatul – perversiune, dar, în acest conflict, este angajat omul în întregime. Astfel, opoziţia între *homo animalis şi homo spiritualis* se referă la totalitatea fiinţei umane. După cuvîntul Sfîntului Augustin, omul este trupesc pînă în duh sau este duhovnicesc pînă în trup.

Sufletul dă viaţă trupului, face din el carne vie şi duhul îl spiritualizează, face un om spiritual. Duhul nu se juxtapune trupului şi sufletului, ci se manifestă prin psihic şi prin trup îmbunătăţindu-le prin energiile sale. În acord cu această structură a fiinţei umane, ascetismul constituie o ştiinţă foarte exactă şi o vastă cultură, cu scopul de a face trupul şi sufletul transparente şi supuse duhului. În sens opus, omul poate „să stingă duhul"[166] poate să usuce sursa vieţii sale, să aibă gînduri trupeşti şi să se reducă la trup animal, trup al potopului, pradă viermilor şi infernului.

Viziunea biblică permite astfel să se ia măsura exactă a răului şi să i se dezvăluie originile secrete. Aceasta înseamnă că păcatul nu vine de jos, de la trup, ci de sus, din sfera spiritualului. Prima cădere survine în lumea îngerilor, spirite pure. Trupul pervertit denunţă şi acuză *păcatul spiritului împotriva trupului*. Pentru aceasta castitatea transcede fiziologia simplă şi se ridică din structura integră a spiritului. Vacuitatea spiritului vagabond, dezorientat, suscită dispersiunea. Dimpotrivă, marii duhovnici învaţă tăcerea inimii, „limbajul veacului viitor" şi reculegerea care se opune oricărei împrăştieri a gîndurilor. Ei caută interiorizarea, şi spune: „nu căuta nimic în afară, ci intră în inima ta, şi acolo, afli pe Dumnezeu, pe îngeri, Împărăţia".

Totodată, inima de care vorbeşte Biblia nu coincide deloc cu centrul emoţional al psihologilor. Iudeii gîndeau cu inima. Centru metafizic, ea integrează toate facultăţile fiinţei umane; raţiunea, intuiţia, voinţa nu sînt niciodată străine opţiunilor şi simpatiilor inimii. Iradiind şi pătrunzînd totul, ea se ascunde în propria şi misterioasa-i profunzime. „Cunoaşterea sinelui" se referă întîi de toate la această inimă tainică.

„Cine poate cunoaşte inima" întreabă Ieremia şi tot el răspunde îndată: „Numai Dumnezeu cercetează inimile şi rărunchii"[167] ceea ce vrea să spună că pătrunde pînă în sfera

166 I Tes. 5, 19.
167 Ier. 17, 9 - 10.

obscură a subconştientului şi a inconştientului. Sfîntul Petru[168] vorbeşte, de asemenea, de *homo cordis absconditus*, de omul tainic al inimii şi tocmai la acest nivel insondabil se păstrează eul uman. Sfîntul Grigorie de Nyssa desemnează cu claritate această profunzime prezentîndu-se ca imagine a lui Dumnezeu: „în incognoscibilitatea sinelui, omul manifestă amprenta indicibilului".[169]

„Unde este comoara voastră, acolo este şi inima voastră".[170] Omul valorează ceea ce valorează dorinţele inimii lui, obiectul iubirii sale. „Rugăciunea lui Iisus", zisă şi „rugăciunea inimii", face din inimă locul prezenţei Sale, căci „Dumnezeu a depus în inima omului dorul de El".[171] A găsi în Dumnezeu absolutul dorit şi a-ţi plasa inima în El descoperă o uimitoare intimitate cu Dumnezeu. Într-adevăr, mai presus de etica sclavilor şi a mercenarilor, Evanghelia pune etica prietenilor lui Dumnezeu. „Eu nu vă mai numesc slugi, vă numesc prieteni"[172], spune Hristos. Dumnezeu face încă şi mai mult şi cere omului împlinirea voii Sale ca şi cum ar fi propria lui voie. Zicînd: „facă-se voia Ta", înseamnă că este voia mea ca a Ta să se facă. Un asemenea acord al celor doi *fiat* ridică persoana umană la nivelul inimii lui Dumnezeu.

Cuvîntul latin *persona*, ca şi grecescul *prosopon*, înseamnă „mască" şi conţine o profundă filosofie a persoanei umane. A exista înseamnă a participa la fiinţă ori la neant. Omul poate face din el însuşi o „icoană a lui Dumnezeu" sau să devină o grimasă demonică, o maimuţă a lui Dumnezeu. „Cel care este aproape de Mine este aproape de foc", spune un vechi agrafon[173], cel care-l aude „nu încetează să adauge foc peste foc".[174] Dar omul poate să reînvieze flacăra iubirii sau focul

168 I Pet. 3, 4.
169 P. G. 44, 155.
170 Mt. 6, 21.
171 Sfîntul Maxim Mărturisitorul, P. G. 91, 1312 A - B.
172 Ioan 15, 15.
173 A. Resch, *Agrapha*, 152.
174 Sfîntul Ioan Scărarul, *Scara*, P. G., 88, 644 A.

gheenei; el poate converti da-ul lui într-un infinit de uniri; el poate, de asemenea, prin al său nu să spargă fiinţa lui în infernale separaţii şi solitudini.

Creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, omul posedă o orientare esenţială care-l determină. Asemănarea îşi propune realizarea personală a imaginii obiective. Ea declanşează epectaza, tensiunea intenţională către înălţimi, către cel Prea Înalt. Ca orice copie atrasă de originalul ei, omul-chip aspiră să se depăşească pentru a se arunca în Dumnezeu şi a-şi afla aici împlinirea dorului său. Sfinţenia nu este altceva decît setea nestinsă a dorului de Dumnezeu. La lumina ei cultura ascetică a vegherii duhovniceşti învaţă arta inestimabilă de a vedea orice fiinţă umană ca pe un chip al lui Dumnezeu. „Un călugăr desăvîrşit, spune Sfîntul Nil Sinaitul, va socoti, după Dumnezeu, pe toţi oamenii ca pe Dumnezeu însuşi".[175] Această manieră iconografică de a privi orice om explică la marii asceţi optimismul lor uimitor şi totala bucurie, aprecierea maximală şi cu adevărat evanghelică a omului, şi aceasta este mereu un infinit respect pentru „locul lui Dumnezeu", care este omul.

Se înţelege întreaga încărcătură a lui. *Bucură-te* în salutul pe care un Sfînt Serafim îl adresează oricărui om întîlnit: „bucuria mea!" El vedea venind în întîmpinarea lui pe Dumnezeu însuşi, citea iubirea Lui pe orice chip, şi cu bucurie saluta prezenţa Lui.[176]

Creat duh întrupat, omul se situează între spiritualitatea îngerilor şi carnalul lumii. Sfîntul Grigorie Palama vede în această situaţie întîietatea omului faţă de îngeri. Aceştia sînt „lumini secundare", ei reflectă lumina lui Dumnezeu; omul se transmută în lumină şi luminează lumea; „Voi sînteţi lumina lumii". Nimbul Sfinţilor arată acest lucru. Natura cosmică a lumii precum şi propriile lor trupuri alcătuiesc biosfera spiri-

175 Vezi Evagrie, *Despre rugăciune*, 123.
176 Vezi studiul nostru, *Sfîntul Serafim de la Sarov*, în „The Ecumenical Review", Apr. 1963.

tului uman; artist-creator, cu aceste elemente omul este chemat să creeze valorile Împărăţiei şi tocmai de aceea îl slujesc îngerii.

IX – ASCEZA VIEŢII SPIRITUALE

„Îmbrăcaţi-vă în toate armele lui Dumnezeu pentru a putea să vă ţineţi tari".[177] Sfîntul Pavel sfătuieşte pe orice credincios să se exerseze pentru lupta credinţei lui şi ne dă asupra ascezei un tablou militar şi sportiv: soldat şi atlet. Cuvîntul „ascează" vine de la grecescul *askesis* şi înseamnă exerciţiu, efort, performanţă. Se poate vorbi de asceza sportivă cînd aceasta caută să facă trupul suplu, ascultător, rezistent la orice obstacol. Asceza savanţilor şi a medicilor arată magnificul efort al abnegaţiei, adesea cu preţul vieţii lor.

Tradiţia monastică a dat acestui termen un sens tehnic foarte precis; el desemnează lupta interioară cu scopul de a cîştiga o stăpînire a spiritualului asupra materialului. Printre primii călugări, unii, numiţi mesalieni, îşi închipuiau că formează o aristocraţie de supercreştini. Tradiţia adevărată începînd cu Sfîntul Vasile, mai ales, a refuzat totdeauna asemenea concepţie.

În operele sale, Sfîntul Vasile ezită să folosească denumirea de „monah" din cauza pretenţiilor mesaliene. El insistă în *Regulile* sale asupra faptului că monah este pur şi simplu orice credincios care doreşte să fie creştin în fond şi pînă la capăt; el nu vrea să audă vorbindu-se de monahism ca de o stare superioară. Sfîntul Macarie precizează admirabil: „monah se cheamă monahul din această cauză: că el vorbeşte cu Dumnezeu noapte şi zi"[178] iar această posibilitate îi este dată oricărui creştin.

Asceza creştină în acest sens larg protejează spiritul de orice capcană venită din partea lumii şi preconizează *învingerea Răului prin crearea Binelui.* Asceza apare astfel ca un

177 Ef. 6, 11.
178 Pavel Everghetinos *Colecţie de idei*, Const. 1981, p. 75.

mijloc, o strategie. Evagrie sfătuieşte să nu se facă niciodată o pasiune din mijloacele ascetice împotriva patimilor. „Nu întoarce în patimă antidotul patimilor"[179] spune el. El prevede astfel obscurantismul ascetic care se ia ca scop în sine şi vine dintr-o excesivă concentrare asupra păcatului, pentru că au uitat scopul lacrimilor, au fost cuprinşi de nebunie şi s-au rătăcit".[180]

Omul îşi poate alimenta stări morbide, fantasmagorice, în care nu vede decît răul şi păcatul pretutindeni şi nu trăieşte decît în compania demonilor şi în spaima iadului. S-ar putea spune că un anumit soi de literatură ascetică favorizează o asemenea stare de spirit, dar între Evanghelie şi această literatură este un abis. În Evanghelie vorbeşte Dumnezeu; în manualele mediocre cel ce ţine discursuri este omul rătăcit care nu a asimilat duhul Evangheliei. Hristos este un ascet desăvîrşit, dar El trăieşte printre oameni şi coboară în iadul lor, cu scopul de a aduce şi aici lumină. Şi atunci tîlharul cel bun, într-o clipă de pocăinţă, vede uşa Împărăţiei deschizîndu-se în faţa lui, şi păcătoşii umili şi vameşii sînt pe punctul de a depăşi pe „asceţii cei drepţi pe drumul mîntuirii".

Evanghelia este mesianică şi explozivă, negaţia lumii pe care o face ea este foarte particulară, ea nu este niciodată ascetică ci eshatologică: existenţa sfîrşitului, a bilanţului şi a trecerii spre plinătate. În timpul liturghiei, înainte de anafora euharistică, se aude chemarea să se închidă uşile bisericii. Într-adevăr, se închid porţile timpului şi se deschide accesul la veşnicie, dar toată istoria începe aici şi se regăseşte „în cămara de nuntă a lui Hristos".[181]

Tipul ascetului evanghelic este apostolul şi mărturisitorul. De aceea, tradiţia monastică, posterioară celei din pustie, cultivă Epistolele Sfîntului Ioan şi propune dragostea faţă de aproapele şi asceza inimii. Aceasta frapează nu prin excesul

179 *Despre rugăciune*, 8.
180 Ibidem.
181 Sfîntul Maxim Mărturisitorul, Mistagogia, cap. 15.

fricii, ci prin dragostea debordantă şi prin tandreţea cosmică „pentru orice creaturtă, chiar pentru tîrîtoare şi demoni".[182]

„Mîntuirea individuală", care nu se ocupă decît de mîntuirea sufletului propriu, manifestă o periculoasă degenerare. Nu se poate sta niciodată singur în faţa lui Dumnezeu, nu ne putem mîntui decît împreună, „colegial", cum spunea Soloviev: *„se va mîntui cel ce mîntuieşte pe alţii"*. Sfîntul Doroftei[183] dă o frumoasă şi clară imagine a mîntuirii sub forma unui cerc. Centrul cercului este Dumnezeu şi toţi oamenii se găsesc la circumferinţă. Îndreptîndu-se spre Dumnezeu, fiecare urmează o rază a cercului şi cu cît se apropie de centru, cu atît se apropie şi razele între ele. Astfel, distanţa cea mai scurtă între Dumnezeu şi om trece prin aproapele.

Cei care sînt activi în mod exclusiv trebuie să înţeleagă că eremiţii, prin rugăciunea lor neîncetată, intervin activ în istorie. Eficienţa oricărei acţiuni umane se sprijină pe mijlocirea credinţei lor, pe flacăra închinării lor pe care eremiţii o aprind în inima lumii. Ei ştiu că omul nu poate răspunde imploraţiilor pămîntului şi de aceea se fac eremiţi. Sfîntul Isaac Sirul spune unui ucenic: „Iată, frate, o poruncă îţi dau: mila să te cuprindă mereu pînă vei simţi în tine însuţi mila pe care Dumnezeu o arată faţă de lume". În acest moment al maturităţii cel înstrăinat se poate întoarce la lume.

Asceza comportă o mare luciditate pentru ca omul să se vadă aşa cum este. Echilibrul căutat se însoţeşte de o clarviziune asupra propriei realităţi, dar avertizează cu tărie să nu se analizeze prea mult. A te cerceta continuu ca într-o oglindă poate declanşa o stare morbidă de scrupule excesive. Mai mult ca oriunde măsura desăvîrşită se impune aici, aşa cum şi ajutorul unui îndrumător experimentat şi climatul benefic al unei comunităţi trăitoare în duh.

Amorul propriu şi dorinţele lui tiranice construiesc un zid între suflet şi Dumnezeu, arta ascultării îl dărîmă. Origen

182 Sfîntul Isaac, Wensinck, *op. cit.* p. 341.
183 *Filocalia* (în rusă), II, 617.

precizează admirabil slujirea celor bătrîni: „Pretutindeni unde se găsesc învăţătorii, Iisus Hristos este în mijlocul lor, cu condiţia ca ei să stea mereu în templu fără să iasă vreodată".[184] Iar „templul" înseamnă pentru Origen contemplarea neîntreruptă a lui Iisus.

X – EFORTUL ASCETIC

Marii asceţi se plasează totdeauna pe planul concret al efortului posibil, cu scopul de a deschide sufletul şi de a-l face receptiv şi viu. La ei nu este vorba de abstracţiuni doctrinale, de căutarea unor merite sau de un dozaj farmaceutic între har şi libertate. Ei lasă această preocupare teologilor şi se exprimă în termeni de experienţă: „Dumnezeu *face totul* în noi..., ceea ce ne aparţine nouă este doar buna orientare a voinţei".[185] Dacă ei vorbesc de „osteneli şi sudoare", acestea desemnează acţiunea umană plasată în interiorul acţiunii divine. S-ar putea formula aceasta astfel: cel ce „lucrează" este Dumnezeu şi cel ce „transpiră" este omul.

Ascetismul nu are nimic comun cu moralismul. Contrariul păcatului nu este virtutea, ci credinţa sfinţilor. Moralismul îşi exercită forţele naturale şi voluntarismul lui funciar supune comportamentul uman imperativelor morale. Dar se ştie cît de fragilă şi puţin eficace este orice etică autonomă şi imanentă, căci ea nu oferă nici o sursă dătătoare de viaţă. Se poate ca o lege să fie respectată, dar ea nu va putea fi iubită aşa cum iubeşte cineva o persoană, pe Iisus Hristos de exemplu. Hristos nu este principiul Binelui, ci Binele întrupat. De aceea, în conflictele tragice ale existenţei, în culmea unei profunde suferinţe ori singurătăţi, „principiile" morale şi sociologice sînt neputincioase. Ele nu au puterea să spună unui paralitic „ridică-te şi umblă!" Ele nu pot ierta nimic şi nici nu absolvă, nu pot să facă inexistentă o greşeală ori să învieze un mort. Erijate în sistem, aparenţa lor rigidă şi impersonală

184 *Hom. în Luc.* 20.
185 Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Ad. Thal.* q. 54, P. G. 90, 512 D.

ascunde fariseismul, „orgoliul celor smeriţi". Este forma cea mai periculoasă, căci „odată mîndria luată drept smerenie, boala este fără leac."[186]

Dimpotrivă, „virtutea" asceţilor are o cu totul altă rezonanţă şi înseamnă dinamismul uman declanşat de prezenţa lui Dumnezeu. Nu este vorba aici de vreo operă „meritorie": „Dumnezeu este creatorul şi Mîntuitorul nostru, El nu măsoară şi nu cîntăreşte preţul faptelor noastre".[187] Nici o noţiune juridică de recompensă nu este aplicabilă. „Fiule, dă-Mi inima ta şi restul îţi voi da cu prisosinţă", acest cuvînt al *Ecleziasticului* anunţă deja Evanghelia: „Căutaţi mai întîi Împărăţia".[188]

Căutînd unicul necesar, omul se acomodează cu El şi îşi pune inima ca ofrandă. Ceea ce vine de la Dumnezeu, Împărăţia, este un dar gratuit: „Dacă Dumnezeu ar privi meritele, atunci nimeni nu ar intra în Împărăţia lui Dumnezeu".

La marii asceţi, sufletul în căutarea mîntuirii nu este niciodată înglodat în calculele mercantile ale unui spirit prea interesat de soarta sa. Smerenia nu-ţi îngăduie să te simţi „mîntuit", dimpotrivă, ea face să te gîndeşti neîncetat la mîntuirea altora. Sufletul se ocupă mai întîi de toate de destinul lui Dumnezeu în lume, de răspunsul pe care El îl aşteaptă de la om. În viziunea misticilor, Dumnezeu apare ca o fiinţă abandonată şi suferindă din pricina iubirii rănite. Dacă trebuie salvat ceva în lume, acesta nu este neapărat omul, ci iubirea lui Dumnezeu, fiindcă El ne-a iubit primul şi puterea acestei iubiri poartă şi susţine răspunsul aşteptat. În interacţiunea harului şi a păcatului pe care o formulează teologii, marii asceţi contemplă inte-racţiunea celor doi *fiat*, întîlnirea dintre iubirea descendentă a lui Dumnezeu şi iubirea ascendentă a omului.

186 Ev. Ignatie Briancianinov, *Opere* (în rusă), vol. I, p. 619.
187 Marcu Ascetul, P. G. 65, 929.
188 Luca 12, 31.

Dacă „omul este condamnat şi mîntuit deodată"[189] şi dacă „Biserica este mîntuirea celor pieritori"[190] atunci nu poate fi vorba decît de expresia credinţei noastre plenare. Este liberul arbitru nu al „faptelor", ci al dorinţei irezistibile de a fi fiu al lui Dumnezeu.

De mine depinde să deschid uşa sufletului meu pentru ca El să intre. Eu nu pot decît să mă prosternez şi să-mi acopăr faţa, ca ucenicii, pe Tabor, orbiţi de strălucirea venirii Lui. Silinţa de care vorbeşte Evanghelia se referă la inima omului. De aceea „Dumnezeu va judeca faptele *ascunse* ale oamenilor"[191] şi le va judeca fiindcă omul este stăpînul inimii sale.

XI – CREŞTEREA VIEŢII SPIRITUALE

Văzută de jos, viaţa spirituală arată ca o luptă necontenită, numită „războiul nevăzut", în care orice oprire devine o rămînere în urmă. Văzută de sus, aceasta înseamnă dobîndirea darurilor Sfîntului Duh. Această dublă mişcare se degajă clar din rugăciunea adresată Sfîntului Duh ;„Curăţeşte-ne de toată întinarea", dar şi „Vino şi *te sălăşluieşte* întru noi".

Această purificare debutează printr-o viziune foarte realistă a stării proprii. „Cunoaşte-te pe tine însuţi" invită socratismul ascetic căci „nimeni nu poate să cunoască pe Dumnezeu, dacă mai întîi nu s-a cunoscut pe sine".[192] Pătrunderea cu curaj în adîncimile întunecoase, deşi acest lucru se dovedeşte foarte greu, exersează puterea de judecată: „Cel care şi-a cunoscut păcatele sale este mai mare decît cel ce înviază morţii" şi „cel care s-a cunoscut pe sine este mai mare decît cel ce a văzut îngerii".[193] Trebuie să efectuezi această coborîre în sine îmbrăcat în scafandru ascetic, cu duhul deosebirii, ca să

189 Sfîntul Ambrozie, P. L. 15, 1502.
190 Sfîntul Efrem Sirul, citat de P. Florovsky, *Părinţii veacului IV* (în rusă), Paris 1931, p. 232.
191 Rom. 21, 16.
192 *Filocalia* (în rusă), vol. V, p. 159.
193 Sfîntul Isaac, *Capete*, 34, Ed. d. Athenes, p. 153.

cercetezi toate adîncurile populate de fantome şi să sesizezi, pe viu, voinţa pervertită şi moartea anticipată, pe scurt, deficienţa naturală iremediabilă. Este întreita oprelişte a firii, a păcatului şi a morţii pe care Domnul a înlăturat-o pentru noi toţi. Viziunea trebuie să fie scurtă, un instantaneu, pentru a se evita orice complacere în suferinţă ori în deznădejde. Păcatul nu este niciodată un obiect de contemplaţie, trebuie să-ţi porţi privirea spre ceea ce el acoperă: harul. Dar sufletul poate acum să scoată un strigăt: „din adîncul nedreptăţilor mele, chem adîncul milostivirii Tale".

Elevaţia este treptată. Astfel, „scara Paradisului" a Sfîntului Ioan Scărarul descrie urcuşul acesta urmînd anumite trepte sau grade, după o ordine bine studiată. Dragostea, spre exemplu, se va aşeza la sfîrşit, ea încununează acest suiş aflîndu-se în vîrful scării. Un sens pedagogic foarte perspicace avertizează asupra pericolelor oricăriu joc al iubirii emoţionale, fiindcă este vorba, de fapt, de iubire crucificată. Marii oameni duhovniceşti îşi părăsesc singurătatea lor şi se întorc spre lume numai în momentul perfectei lor maturităţi. Înţelepciunea Sfîntului Ioan Scărarul ajută să se evite atîtea eşecuri şi decepţii pentru sufletele prea grăbite şi care uită cuvîntul Evangheliei: „Doctore, vindecă-te pe tine însuţi".[194]

Atentă la metanoia, viaţa spirituală îşi are punctul de plecare în *smerenie*. Un om duhovnicesc este un sfînt care mărturiseşte că este un păcătos. Sfîntul Antonie zicea gemînd: „Cine dar se va mîntui?" şi un glas i-a răspuns: "Smerenia".[195] Avva Sisoe, în clipa morţii, deja scăldat în lumină, mărturiseşte, cu smerenie: „Eu încă nu am pus început pocăinţei".[196] Acest cuvînt vrea să spună că pocăinţa (metanoia) este conştiinţa din ce în ce mai sensibilă faţă de iubirea lui Dumnezeu şi faţă de răspunsul inadecvat al omului. Ea nu este un act care se sfîrşeşte vreodată, ci o stare constantă a sufletului care se adînceşte pe măsură ce ne apropiem de capăt.

194 Lc. 4, 23.
195 P. G. 65, 77 B.
196 P. G. 65, 396.

La marii asceţi, smerenia este arta de a-ţi vedea exact locul tău: „Cel care şi-a cunoscut bine măsura are smerenie desăvîrşită".[197] Dacă oamenii a-cestei lumi poftesc lipsa de măsură, exagerarea, doresc să fie Învăţători şi Miri, Evanghelia ne lasă imaginea luminoasă a smereniei: Sfîntul Ioan Botezătorul îşi găseşte întreaga lui bucurie în a fi doar prietenul Mirelui, iar Sfînta Fecioară – roaba Domnului. Aceştia se micşorează pentru ca celălalt, adevăratul Mire şi Învăţător să crească. Dumnezeu nu-şi află locul exact printre oameni decît atunci cînd află pe cei în conformitate cu El. El a venit „la ai săi", şi este primit de către Prieten şi de către Roaba Domnului. Smerenia lor este o replică exactă a smereniei divine, a chenozei Domnului. „Omul durerii". Ea reflectă şi urmează „răsturnarea valorilor cereşti", Pantocratorul devine Filantropul şi Împăratul, Robul răstignit.

„Între cei născuţi din femeie, nici unul nu a fost mai mare ca Ioan Botezătorul".[198] Cuvîntul este antitetic fiindcă el aboleşte limita celor două Testamente. „Cel mai mare" are drept corespondent enigmatic pe „Cel mai mic din Împărăţia cerurilor care este mai mare decît Ioan".

Sfîntul Ioan este deodată cel mai mare şi cel mai mic şi este cel mai mare pentru că este cel mai mic. „A auzi glasul Mirelui, aceasta este bucuria mea".[199] Această micşorare plină de bucurie este atît de profundă că la acest nivel Mirele şi Prietenul lui converg spre măreţia nespusă care-i unesc: Dumnezeu se face om iar omul se face Dumnezeu pînă la starea în care oamenii se întreabă dacă nu cumva Ioan era Hristos.[200] Acum, pentru toţi, în chip văzut, Dumnezeu aşază pe Sfîntul Ioan şi pe Fecioara pe culmea Sacerdoţiului universal, în „imaginea conducătoare" a slujirii foarte precise a Bisericii Sale. Acest fapt ne este înfăţişat foarte clar în icoana numită Deisis.[201]

197 Calist şi Ignatie, P. G. 147, 672 C.
198 Matei 11, 11.
199 Ioan 3, 29 - 30.

Nietzche comite o eroare flagrantă declarînd creştinismul ca fiind religia sclavilor răsculaţi. În opoziţie cu orice resentiment plebeian şi revendicativ al celor asupriţi, creştinul îşi mărturiseşte vina lui şi aceasta este atitudine cavalerească. Nici o confuzie nu este posibilă între smerenie şi umilire, slăbiciune şi resemnare fără nădejde. Smerenia este cea mai mare forţă, căci ea suprimă în mod radical orice resentiment şi ajunge să pună capăt mîndriei. Cea mai bună definiţie ar fi aceea că ea *plasează axa existenţei umane în Dumnezeu*.

Din punct de vedere psihiatric, egocentrismul este simptomatic; în orice nevroză isterică, el face să se învîrtească universul în jurul eului uman: „eu, eu, nimic altceva decît eu!" Aceasta este dorinţa de egalitate care a provocat căderea lui Lucifer, notează Sfîntul Grigorie de Nazianz. Pentru Sfîntul Grigorie de Nyssa, pe satan l-a ofensat crearea omului după chipul lui Dumnezeu. Islamul îl arată revoltat şi refuzînd să se plece în faţa lui Adam. Antihrist, în „Legenda" lui Soloviev, devine conştient de natura lui demonică în momentul în care simte imposibilitatea de a se prosterna şi de a adora altceva decît propriul eu. Urcăm aici la izvoarele păcatului care explică scopul ascezei: acela de a distruge mîndria şi de a face din smerenie un suport neclătinat al spiritului uman: „A te lăsa măcinat între măselele smereniei ca să devii pîine dulce şi plăcută Domnului".[202]

Legenda de aur povesteşte viaţa unui om smerit, „cu două mîini drepte". El avea obiceiul de a pune toate lucrurile pe care le primea în fiecare zi, în mîna dreaptă, iar toate necazurile în mîna stîngă, şi tocmai aceasta era mereu plină. Atunci, prin duhul smereniei, tot ce cădea în mîna stîngă era trecut în mîna dreaptă şi astfel viaţa lui a devenit plină de lumină şi de bucurie.

200 Luca 3, 15.
201 Vezi lucrarea noastră „Femeia şi mîntuirea lumii", p. 224 - 230.
202 Adagiu ascetic care urcă la expresia Sfîntului Ignatie al Antiohici, Rom. 4, 1.

XII – PATIMILE ŞI TEHNICA ISPITIRII

Textul biblic al „fructului oprit" subliniază puterea sugestiei: ea trezeşte dorinţele prin aspectul senzual şi estetic deodată: „pomul era *bun la mîncare şi frumos la vedere*", de dorit. Neascultarea formală doar este depăşită prin săgeata ispitei care atinge libertatea umană şi perverteşte opţiunea omului. Se vede bine esenţialul în căderea lui Adam: fructul dorit, poftit cu simţurile, strecurat în viaţa simţurilor în locul adîncirii spirituale în comuniunea cu Dumnezeu. Omul apare vinovat nu atît negativ, prin neascultare, cît pozitiv, adică nu s-a îmbogăţit prin apropierea de Dumnezeu. „Dacă s-ar fi lipit de Dumnezeu din prima mişcare a fiinţei lui, el ar fi atins îndată perfecţiunea"[203] spune Sfîntul Grigorie de Nyssa.

Sub aparenţa atracţiilor care încîntă, fructul simbolizează pofta mai tainică de a avea atributele lui Dumnezeu.

Iubirea inimii umane, îndreptată din început asupra Fiinţei lui Dumnezeu, se află descentrată de la obiectul ei, deviată şi orientată doar asupra atributelor, sursă de plăcere. Harisma „asemănării" lasă loc magiei egalităţii: „veţi fi ca Dumnezeu".

Imaginea mitică a unui *fruct consumat* nu este întîmplătoare, ea este net de natură euharistică. Un principiu care la început, era exterior omului inocent, a fost introdus de rău în interiorul fiinţei umane. Răul devine astfel interior omului; şi dimpotrivă, cel ce devine exterior este Dumnezeu. Ordinea este inversată: biologicul animal apare străin naturii adevărate a omului, fiindcă animalul este asumat înainte de spiritualizare, *înainte* ca omul să fi ajuns la dominaţia spiritului asupra materialului. Comuniunea cu natura, bună în sine, se dovedeşte rea fiindcă este precoce. Eroarea vine dintr-o identificare prematură. Clement al Alexandriei vede păcatul originar în faptul „că strămoşii noştri s-au dedat la procreaţie înainte de termen".[204]

203 P. G. 46, 373.

Bună în sine, firea animală, din cauza inversării ierarhiei valorilor, constituie acum o ameninţare permanentă a decăderii pentru om. Ceea ce este atins aici este facultatea axiologică a aprecierii, spiritul de descernămînt: „în afara lui Dumnezeu raţiunea devine asemănătoare cu animalul şi cu demonii şi, îndepărtată de firea ei, ea doreşte ceea ce îi este străin".[205]

Concupiscenţa nelegitimă este anti-natură şi atunci fiinţa umană se află dominată de către pasional prin viaţa simţurilor. De aceea, asceza neutralizează mai întîi pasional cu scopul de a obiectiva, de a exterioriza tendinţele deifuge, care îndepărtează de Dumnezeu.

Se poate sesiza pe viu această terapeutică urmărind Taina spovedaniei. „Gîndirea ascunsă demolează inima. Cel care ascunde păcatul se îmbolnăveşte", constata Sfîntul Casian.[206] Acţiunea răului urcă la cumplita iubire de sine (filoftia), amorul propriu care-l face pe om să se închidă asupra lui însuşi.

Dimpotrivă, deschiderea sufletului împiedică formarea complexelor, le denunţă şi vindecă scrupulele maladive.[207] De aceea, spovedania comportă mărturisirea vinei urmată de iertare. Duhovnicul, pentru Clement al Alexandriei, este ca „îngerul pocăinţei", capabil să pătrundă şi să deschidă sufletele celor păcătoşi, el este un „terapeut al lui Dumnezeu". „Ia seama, de vreme ce ai venit la doctor să nu te întorci acasă nevindecat", spune o rugăciune înainte de spovedanie. De asemenea, sinodul Trullan (692) o defineşte astfel: „Cei ce au primit de la Dumnezeu puterea de a lega şi dezlega să se poarte ca doctori atenţi să afle leacul potrivit pe care-l are fiecare penitent şi fiecare păcat".[208]

Experienţa milenară demonstrează clar pericolul refulării şi puterea eliberatoare a spovedaniei. „Multe patimi se ascund în sufletul nostru, dar scapă atenţiei", spune Evagrie.[209] Aceasta pentru că păcatul se înrădăcinează în suflet şi otrăveşte

204 Shom. III, 17.
205 Sfîntul Grigorie Palama, *Omilia* 51.
206 P. G. 49, 162.
207 Dorotheï, P. G. 88, 1640 C.
208 *Canon* 102.
209 Capete, VI, 52.

lumea interioară. Este nevoie de o operaţie chirurgicală care taie rădăcinile şi scoate păcatul, ceea ce necesită prezenţa unui martor care ascultă cu scopul de a sparge singurătatea plasînd astfel penitentul în comuniunea Trupului. Psihanaliza redescoperă valoarea spovedaniei. Ea se străduieşte în felul ei să aducă pe pacient să accepte dialogul, să depăşească inaptitudinea la dialog şi angoasa care-l împiedică să meargă spre celălalt. Sozomen (secolul V) declara cu tărie: „Pentru a cere iertare, trebuie neapărat să mărturiseşti păcatul".[210] Greşala mărturisită este uşurată, dar cum poate să devină inexistentă? De aceea, conştiinţa rea nu înseamnă doar remuşcarea pentru păcatul săvîrşit, ci şi nostalgia inocenţei pierdute. Omul caută iertare, dar, în adîncurile sale, el vrea dispariţia răului şi tocmai această abolire atît de dorită este cea care cere iertarea sacramentală. Greşeala exteriorizată, chiar povestită şi deci obiectivată, proiectată în afară, poate încă să sfideze din exterior. Numai iertarea sacramentală o distruge fără întoarcere şi aduce vindecarea totală. Psihiatrii credincioşi cunosc această acţiune sacramentală a eliberării totale, şi-şi trimit frecvent bolnavii să-şi desăvîrşească tratamentul în „clinica" bisericească. Importanţa imensă a mărturisirii stă în această ultimă eliberare. Or, a redeveni liber înseamnă a şti să foloseşti trecutul, chiar vinovat, pentru a crea un prezent nevinovat. Aceasta înseamnă să poţi transcende receptivitatea pasivă a sufletului şi comportamentul supus cauzelor automate, spre creaţiile spiritului redevenit virginal la sfîrşitul iertării. A reuşi de acum înainte să scapi de aceste cauze înseamnă să devii stăpînul destinului tău, deschizîndu-l acţiunii eliberatoare a energiilor divine.

Actul iertării ne plasează în inima raporturilor dintre Dumnezeu Sfînt şi Omul-păcătos, şi trebuie sesizată gravitatea infinită a acestui act. Aceasta nu este nicidecum atotputernicia lui Dumnezeu de a şterge şi a face inexistentă vina implicată; aici este vorba de Hristos care, după Sfîntul Pavel, „a şters zapisul care era asupra noastră... şi l-a luat şters, pironindu-l pe cruce".[211]

210 P. G. 67, 1460.

Dacă „Mielul este înjunghiat de la facerea lumii", aceasta vrea să zică cum că crearea lumii s-a aflat deja înrădăcinată în jertfa Creatorului şi de aceea, puterea iertării vine în preţul sîngelui vărsat de către Mielul răstignit. Puterea de a ierta o are Hristos care ia asupra Lui toate fărădelegile şi crimele lumii, şi pentru aceasta rămîne în agonie pînă la sfîrşit şi răspunde astfel iubirii Tatălui prin iubirea lui nespusă în locul nostru. De aceea, El are puterea morală de a şterge şi de a ierta, de a ne face iarăşi copii nevinovaţi ai Tatălui.

Rugăciunea domnească: „Iartă-ne nouă precum şi noi iertăm" condiţionează iertarea noastră de noi înşine printr-o „imitaţie" a lui Dumnezeu din partea noastră. Sîntem chemaţi, urmînd pe Hristos, să coborîm în iadul vinovăţiei universale, unde toţi sînt vinovaţi. Orice credincios ortodox mărturiseşte înainte de împărtăşire: „Dintre toţi păcătoşii, cel dintîi sînt eu".

Rugăciunea dinaintea mărturisirii, însoţită de citirea psalmului 50, are o imensă semnificaţie; ea mărturiseşte despre realizarea şi reunirea prealabilă a păcătosului cu Biserica. Prin rugăciunile pe care le face preotul, penitentul este luat în grija Bisericii. Aceasta îl poartă şi-l prezintă înaintea lui Dumnezeu. Aflîndu-se în sînul matern al Bisericii, omul poate cu adevărat să-şi dezvăluie sufletul şi să primească vindecarea, căci tot păcatul exteriorizează pe om în raport cu Trupul lui Hristos. Reintegrat Bisericii, omul poate plînge cu lacrimi duhovniceşti. Lacrimile pocăinţei, spune Sfîntul Simeon Noul Teolog „curăţesc şi acordă al doilea Botez de care vorbeşte Domnul, renaşterea din apă şi din Duh", şi tot el adaugă: „botezul lacrimilor nu mai este închipuire a adevărului, este adevărul însuşi".[212] Orice automatism sacramental este exclus, renaşterea prin Duh dobîndeşte deplina conştienţă a celui care trece adîncul „plin de nădejde".

Asceza vieţii spirituale urmează drumul trasat prin pocăinţă şi remuşcare. Ea aspiră mai întîi de toate la eliberarea

211 Col. 2, 14.

212 *Capitolele teologice, gnostice şi practice*, Capete I, cap. 35 - 36.

omului din robia patimilor. Pentru a realiza acest scop, asceza cultivă trezvia: „Eu dorm, dar inima mea veghează", chiar în stare de somn, spiritul veghează.

Trezvia exersată ne îngăduie să recunoaştem răul înainte de a fi tentaţi să-l comitem.

Asceţii fac o descriere minuţioasă a creşterii răului, descoperă însăşi tehnica sau mecanismul tentaţiei.

Prima mişcare a „contaminării" vine de la o reprezentare, o imagine, o idee, o dorinţă care ne trece prin minte; ceva foarte fugitiv, care răsare brusc şi ne solicită atenţia. Din subconştient, chemarea urcă la nivelul conştientului şi se străduieşte să rămînă aici. Acesta încă nu este păcatul, este doar prezenţa unei sugestii. Tocmai în această primă clipă, atenţia trează trebuie să reacţioneze imediat ca să fie hotărîtoare.

Ispita urmează să rămînă ori să dispară. Părinţii se folosesc de o imagine familiară pustiei şi spun „loveşte şarpele la cap" înainte ca el să pătrundă în chilie; dacă şarpele a intrat în întregime, lupta va fi infinit mai complicată. Dacă atenţia nu reacţionează, faza următoare înseamnă o complacere în prezenţa ispitei. O atenţie îngăduitoare faţă de îmbierea ispitei însăileză deja un joc plăcut, care devine echivoc, deja complice. Sfîntul Efrem vorbeşte de o „convorbire plăcută" a sufletului cu sugestia persistentă.

O plăcere prin anticipaţie, deocamdată imaginară, marchează al treilea moment. Un acord tăcut, un consimţămînt nemărturisit, orientează spre o împlinire posibilă, fiind deja dorită cu pasiune. În principiu, hotărîrea este deja luată; prin poftirea efectivă, păcatul se împlineşte deja mental. La aceasta se referă Evanghelia cînd spune că o privire impură înseamnă deja un adulter preconsumat.

Al patrulea moment înseamnă consumarea actului propriuzis. Acesta este începutul unei patimi, al unei sete de acum nestinse. Devenită viciu, patima neutralizează orice rezistenţă. Persoana se descompune în recunoaşterea neputinţei, este înghiţită tot mai adînc şi se îndreaptă către sfîrşitul implacabil: deznădejdea, cumplita acedia, dezgustul sau neliniştea inimii, nebunia sau sinuciderea, în orice caz, moartea spirituală.

PARTEA A III - A

HARISMELE VIEŢII SPIRITUALE ŞI ÎNĂLŢAREA MISTICĂ

I – EVOLUŢIA SPIRITUALĂ ÎN ORIENT ŞI ÎN OCCIDENT

În occident, după un aport al misionarilor irlandezi, care au introdus o regulă dintre cele mai austere, aceea a Sfîntului Colomban – *maxima pars regulae monachorum mortificatio est* – cea care domină este spiritualitatea Sfîntului Benedict. Ea urmează tradiţia veche a Sfîntului Vasile, mai ales, şi a Sfîntului Casian, fiind o ascezã foarte echilibrată care împarte timpul între *lectio divina*, cîntarea psalmilor, postul, munca manuală. Dar acest echilibru nu va dura mult. Cluny solemnizează slujbele, le lungeşte, de asemenea, cu scopul de a diminua munca manuală care nu atrage prea mult pe monahi. Cîteaux ia naştere ca reacţie împotriva mănăstirii Cluny şi revine la cea mai mare severitate a rînduielii, frapînd prin seriozitate şi sărăcia felului de viaţă: *Cum Christe paupere paupers*.

Camaldulii Sfîntului Romuald, Chartrezii Sfîntului Bruno cultivă starea zăvorîţilor şi a eremiţilor alături de chinoviţi. De la începutul Evului Mediu, tocmai în acest mediu al eremiţilor aspri se introduce pocăinţa prin mijloace extreme de disciplină, flagelarea şi sacul. Este o reminiscenţă, periculoasă poate, a ascezei pustiei la care se adaugă un element nou: mortificarea. Se exersează în vederea ispăşirii păcatelor comise, dar şi în vederea unei reparaţii a păcatelor lumii. Ajunge să menţionăm aici numele lui Petru Damian.

Secolul XI cunoaşte practica foarte populară a pelerinajelor spre sanctuare-Ierusalim, Sfîntul Iacob de Compostello,

Roma – o masă de pelerini mărşăluiesc cerşind pe drumuri. Cruciadele îi conduc pe apuseni pe pămîntul Palestinei. Această descoperire este decisivă pentru mistica occidentală, izbeşte cu putere imaginaţia şi suscită o imitaţie ardentă, o conformare cu umanitatea Hristosului istoric al Evangheliilor.

Secolul XII orientează asceza şi spiritualitatea spre imaginea lui Iisus sărac, umilit şi răstignit. Sfîntul Francisc se cunună cu Doamna Sărăcie şi primeşte stigmatele. Henri de Susa se supune unor mortificări extreme, imitînd pe Iisus biciuit.

În secolul XIII, dominicanii accentuează studiul şi fac din el o formă de ascezã. Dimpotrivă, Sfinţii Bernard şi Bonaventura insistă asupra voturilor monahale şi regăsesc etapele clasice ale spiritualităţii Sfîntului Dionisie: *purgatio, iluminatio, perfectio*.

Sfîrşitul Evului mediu dă semne de oboseală şi de sărăcire a vieţii spirituale. Studiile scolastice se adresează inteligenţei şi înlocuiesc lectio divina şi contemplaţia rugătoare. Rugăciunea însăşi devine formalistă. Acesta este ceea ce se cheamă *devotio moderna* şi se lărgeşte distanţa dintre spiritualitate şi teologia din ce în ce mai speculativă. Şcoala olandeză a lui Gerard Groot inspiră pe Thomas de Kempen, a cărui scriere *Imitatio Christi* rezumă tendinţele trecutului recent şi concretizează acest nefericit divorţ. Unirea cu Dumnezeu este însoţită de un oarecare anti-intelectualism, de o reacţie împotriva teologiei şcolare şi a ştiinţei. Secolul XV, în efortul său de a scăpa de uscăciune şi rigiditatea normelor formale, se aruncă în emoţionalul durerii şi suferinţei. Devoţiunea intensă a umanităţii suferinde a lui Hristos se erijează în cultul dolorismului cu forme de mortificare de-a dreptul neliniştitoare.

Renaşterea umanizează asceza şi o aliniază cu nivelul umanismului său integral, dar încă devotat. Spiritualitatea se fărîmiţează într-o multitudine de practici devoţionale. În secolul XVI, spiritualitatea ignaţiană face din ascezã o metodă

şi o tehnică a convertirii, cea de la începutul secolului următor, a Sfîntului Francisc de Sales formează o ascezã psihologică a stărilor interioare. Ea depăşeşte mediul monastic şi inaugurează asceza laică.

Asceza dobîndeşte o tentă psihologică prin atenţia ce se dă stărilor de conştiinţă. Deja Sfîntul Toma analizează răpirea Sfîntului Pavel şi se interesează foarte mult de raporturile sufletului cu trupul şi de modurile cunoaşterii. De asemenea, misticismul spaniol cu Sfînta Tereza şi cu Sfîntul Ioan de la Cruce analizează aspectul interior, psihologic, al înălţării mistice. Asceza Sfîntului Cyranien, a Port Royal-ului şi Jansenismul dispreţuiesc firea. Preocuparea soteriologică şi pastorală accentuează austeritatea rigoristă a practicilor penitenţiale impuse credincioşilor. Alături de relaxarea morală a secolului XVIII, austeritatea secolului XVII, care se prelungeşte într-un anumit sens pînă în secolul XVIII, apare săracă din punct de vedere intelectual şi puţin înţepenită, fără elan şi fără căldura de odinioară.

O reacţie particulară se arată în quietism. Dar abia cu Margareta-Maria Alacoque evlavia foarte nouă a mănăstirii Sacré Coeur manifestă *asceza reparatorie*. În locul efortului perfecţionării se pune mortificarea pentru a da satisfacţie justiţiei divine pentru toţi păcătoşii, mortificare valabilă.

Şocul revoluţiei accentuează aceste practici de penitenţă reparatorie şi de ascezã ispăşitoare. Psihologismul şi raţionalismul secolului XIX separă încă şi mai puternic spiritualitatea de dogmă şi de teologie. Actualmente asistăm la un puternic reviriment patristic şi monastic originar.

Întorcîndu-ne spre Răsărit, vom vedea că el a rămas fidel spiritualităţii de odinioară, comună Răsăritului şi Apusului. Monahismul oriental este deja încheiat în secolele V şi VI. Cu Justinian el este proclamat „lucru sfînt" şi „taină", căci el exprimă sub o formă densă şi exemplară vocaţia universală a preoţiei credincioşilor, vocaţie aptă pentru o interiorizare şi o adaptare de către toţi şi de către fiecare în parte. Clericalis-

mul nu intră aici decît ca un auxiliar sacramental, dar nu constituie element specific.

Parte organică a Bisericii, spiritualitatea monastică sintetizează idealul religios al vieţii, propus în liniile lui mari, tuturor. Definiţiile dogmatice asupra isihasmului în secolul XIV nu fac decît să precizeze ceea ce exista de la început şi fac să se vadă caracterul omogen al spiritualităţii.

Ea este nedespărţită de „teologia mistică", teologia Tainelor, care se formează deja în întregime în timpul vîrstei de aur patristice.

La ora actuală, cele două spiritualităţi, occidentală şi orientală, se completează, se poate aplica aici distihul lui Evagrie: „gnosticul şi practicul s-au întîlnit şi în mijlocul celor doi se află Domnul".[1] Ele s-au întîlnit în căutarea esenţei experienţei trecutului cu scopul de a forma o spiritualitate echilibrată, dezbrăcată de formele extremiste prea accentuate prin asceza epocii; o spiritualitate axată pe eshatologie şi deplin conştientă de starea actuală a lumii, preocupată mai ales de destinul său.

II – TRECEREA DE LA VECHIUL TESTAMENT LA CEL NOU

În vremea Vechiului Legămînt, viaţa spirituală se manifestă în trei forme: aceea a milosteniei, a rugăciunii şi a postului. Ea se încheie prin predica de pe Munte care o plasează în slujba iubirii evanghelice. Epoca post-apostolică adaugă la cele de mai sus martiriul şi celibatul, fără să facă din acestea o vanitate. Într-adevăr, în iudaismul tîrziu, credincioşii pecetluiesc cu sîngele lor mărturisirea credinţei; pe de o parte, Sfîntul Ioan Botezătorul reflectă spiritualitatea esenienilor şi Domnul cu Apostolii nu scandalizează pe nimeni prin celibatul lor. În ansamblu, spiritualitatea răspunde la chemarea unică necesară şi caută eliberarea de legăturile acestei lumi pentru a merge mai iute în întîmpinarea Celui ce vine.

1 *Călugărilor care duc viaţă chinovitică*, 121.

Marea bucurie a primilor duhovnici, optimismul lor neclătinat, venea din încrederea neclintită în chipul lui Dumnezeu. Tocmai această conformitate dintre divin şi uman, plină de har, deja prin natura ei, este manifestată de Hristos şi devine eficientă pentru toţi.

În funcţia sa dinamică, ea se erijează în „imagine conducătoare" spre plinătate – vindecare. Biblia accentuează cu putere noţiunea terapeutică a mîntuirii şi condiţionează astfel spiritualitatea creştină în chiar izvorul ei.

În lumina Revelaţiei, mîntuirea nu are nimic juridic, nu este o sentinţă de tribunal. Verbul *Yáchà* în evreieşte înseamnă „a fi la largul tău", a exista confortabil; într-un sens mai general, vrea să însemne a elibera, a salva dintr-un pericol, de la o boală, de la moarte, în sfîrşit, ceea ce degajă şi precizează semnificaţia foarte particulară de a restabili echilibrul vital, de a vindeca. Substantivul *yecha*, mîntuire, desemnează eliberarea totală cu pacea – *salom*: În Noul Testament σωζερια în greacă vine de la verbul σωζω, adjectivul σωξ corespunde lui *sanus* latin şi înseamnă deci a reda sănătatea celui care a pierdut-o, a salva de la moarte, sfîrşit natural al oricărei suferinţe. De aceea, expresia „credinţa ta te-a mîntuit" comportă versiunea „credinţa ta te-a vindecat", cei doi termeni fiind sinonimi cu acelaşi act al iertării divine, act care atinge şi sufletul şi trupul în unitatea lor profundă. În acord cu această noţiune, Taina spovedaniei este concepută ca o „disciplină medicală" şi Sfîntul Ignatie din Antiohia numeşte Euharistia „farmakon", leac al nemuririi.

Iisus Izbăvitorul apare astfel ca Vindecătorul divin, zicînd: „n-au trebuinţă cei sănătoşi, ci cei bolnavi de doctor... Eu nu am venit să chem pe cei drepţi, ci pe cei păcătoşi".[2] Păcătoşii sînt bolnavi ameninţaţi cu moartea spirituală, mai cumplită decît cea a cărnii. Se poate deci preciza sensul terapeutic al mîntuirii: înseamnă vindecarea fiinţei, eliminarea germenului mortalităţii şi de aceea Mîntuitorul se intitulează Viaţă, iar

2 Matei 9, 2 - 13.

cel mîntuit primeşte viaţa veşnică. Sfîrşitul reîntîlneşte începutul atunci cînd omul, primind suflul de viaţă, trăieşte prin participarea Sfîntului Duh, Dătătorul de viaţă. Asceza caută exact regăsirea acestei profunde şi adecvate conformităţi a omului cu propriul lui adevăr, cu norma sa, cum este fertilitatea pămîntului sau frumuseţea femeii. Asceza se exersează în a reda omului „asemănarea" gîndirii lui Dumnezeu asupra lui. În această perspectivă „faptele credinţei" nu sînt nici mijloace, nici merite, ci simptom al sănătăţii - mîntuire.

Amploarea răului se măsoară cu puterea antidotului. Bolnavul se vindecă printr-un tratament la măsura lui Dumnezeu: medicul, în locul pacientului, trece prin moarte şi inaugurează terapeutica Lui universală. „Dacă bobul de grîu, căzînd în pămînt, nu moare, rămîne singur; dar dacă moare, aduce multă roadă".[3]

Crucea este plantată la pragul *vieţii celei noi*, iar apa botezului primeşte valoarea sacramentală a sîngelui lui Hristos. De atunci, asceza învaţă participarea la „sănătatea" Mîntuitorului, dar aceasta comportă victoria asupra morţii şi deci o purificare preliminară. Numai proba suferinţei aprofundează şi purifică viaţa pînă la bucuria ei conştientă şi veritabilă. Biserica vesteşte „iată, a venit prin Cruce bucurie la toată lumea", şi acest mesaj trasează un itinerariu stabil şi perfect.

Dacă orice destin se plasează astfel sub semnul „purtării Crucii", „crucea este dătătoare de viaţă" şi bucuria ei transcende orice beţie a dolorismului şi a unei sensibilităţi exagerate. Asceza conduce dincolo de psihism şi superioritatea ei spirituală cultivă o extremă sobrietate a sentimentelor.

Aşteptarea vetero-testamentară a timpurilor mesianice formează deja tipul pelerinului. Împlinirea neo-testamentară nu face decît să accentueze încă şi mai mult starea omului călător (*homo viator*), dar este încărcată cu o datorie umană precisă.

Conform Evangheliei timpul s-a scurtat, chipul lumii acesteia trece; acum că Mirele s-a luat de la noi, nu ne mai putem

3 Ioan. 12, 24.

bucura de lume, ci trebuie să trăim valorile ultime ale existenţei. Calitativ, după Cincizecime se trăieşte în vremurile de pe urmă. Această situaţie sugerează o eliberare maximală de grijile lumii cu scopul de a face aşteptarea activă. Un astfel de activism ascetic răspunde gustului epocii noastre care se opune quietismului prin spiritul său inovator şi prin preocupările lui sociale. Dacă observăm la marii părinţi duhovniceşti o insistenţă constantă asupra muncii manuale, aceasta se face nu doar pentru a cîştiga minimul trebuitor vieţii, ci pentru a cîştiga cele necesare practicării milosteniei[4]. Adevărata „nepătimire", după Sfîntul Evagrie, „este însoţită de o dragoste nesfîrşită de Dumnezeu şi o fervoare fără măsură pentru faptele iubirii de oameni".[5] Un înger descoperă lui Avva Pahomie că „voia lui Dumnezeu este aceea de a te pune în slujba oamenilor". Pahomie va spune mai tîrziu „iubirea de Dumnezeu constă în a ne ridica suferinţele unii altora"[6]. Astfel, asceţii nu trădează datoriile umane, ci descoperă aici dimensiunile Împărăţiei şi văd desăvîrşirea în teama „de a nu răni dragostea, oricît de puţin"[7].

Părinţii erau perfect conştienţi de mobilitatea formelor ascezei. *Patericul* povesteşte: „Sfinţii Părinţi profeţeau asupra timpurilor din urmă. «Noi însă ce-am făcut» se întrebară ei într-o zi. Unul dintre ei, marele Ishirion răspunse: «Noi am împlinit poruncile lui Dumnezeu». «Şi cei care vor urma după noi, reluară ei, ce vor face?» Ishirion răspunse: «Aceştia nu vor ajunge decît la jumătatea măsurilor noastre». Părinţii insistară însă: «Dar cu cei ce vor veni după aceştia?». «Oamenii din acea vreme, răspunse ava, nu vor mai fi bogaţi în fapte; timpul marilor ispite se va ridica împotriva lor şi cei care în această epocă vor fi aflaţi buni, vor fi mai mari decît noi şi Părinţii noştri»[8].

4 Vezi Sfîntul Vasile, *Regulile mari*, 37.
5 *Pract.*, II, 57.
6 *Viaţa copită a Sfîntului Pahomie*.
7 Casian, Conf. IX.
8 Patericul, P. G. 65, 241. Vezi Dom Stolz *Asceza creştină*, p. 8.

Astăzi practicile spectaculare de odinioară se interiorizează. Nevoinţa se ascunde sub mantia cotidianului. Supraomenescul se umanizează, ia măsura exactă a lumii moderne, a mentalităţii ei şi a nevoilor ei. Spiritualitatea, fără a trăda ceva, caută să se adapteze evoluţiei sufletului uman. Astfel, asceza la începuturi domina cu violenţă o exuberanţă biologică; acum, nervozitatea şi lipsa de rezistenţă a constituţiei celor mai mulţi ar sfătui mai degrabă la evitarea oricărei violenţe exterioare. Medicina, acolo unde poate, suprimă durerea şi-l face pe om mai vulnerabil, mai sensibil la suferinţa fizică prin faptul că ea devine mai rară.

Asceza îşi deplasează accentul şi se reuneşte în mod fericit cu preocuparea majoră a reflecţiei filosofice libere şi plenare. După Jung, psihologii ştiu că puţină libertate trezeşte angoasa, multă libertate vindecă de angoasă. Acesta este tocmai scopul ascezei: transcenderea oricărei limite, dilatarea sufletelor prin cea mai mare îndrăzneală a iubirii şi creşterea persoanei prin intermediul darurilor şi al harismelor.

III – HARISMELE ÎN VIAŢA SPIRITUALĂ

1. Darul deosebirii, nepătimirea, liniştirea, trezvia, pocăinţa şi smerenia

Sfîntul Ioan Scărarul descrie viaţa spirituală sub chipul liniştitor al scării Paradisului. Puterile cereşti poartă ostenelile oamenilor. Îngerii care urcă şi coboară pe „scara lui Iacob" însoţesc pe om pe acest drum, iar acesta primeşte harismele. Sf. Chiril al Ierusalimului enumeră cîteva: „Unuia, Duhul îi întăreşte cumpătarea, pe altul îl învaţă îndurarea, pe un altul postul şi în sfîrşit pe toţi îi învaţă să practice nevoinţele vieţii duhovniceşti"[9].

Important în aceste cuvinte este aceea că viaţa spirituală este în întregime harismatică. Dar mai întîi de toate *darul deosebirii*, discernămîntul, se va exercita pentru a nu confunda scopul cu mijloacele. Evagrie notează duhovniceşte că cea

9 *Catheze mistagogice*, 16, 12.

mai rea greşeală ar fi aceea să faci patimă din lupta împotriva patimilor.

„Rugăciunea, postul, privegherile şi orice alte practici... nu sînt decît mijloace indispensabile pentru a ajunge la dobîndirea Sfîntului Duh", învaţă Sfîntul Serafim[10]. Iată deci acest scop bine precizat. Sfîntul Isaac[11] adaugă un avertisment fundamental: simplitatea lui Dumnezeu uneşte, complexitatea răului dezbină, dispersează.

Soborul VI ecumenic constată această dispersiune şi afirmă că: păcatul este boala sufletului"; el se adresează în mod vizibil la asceza terapeutică.

De aceea, Sfîntul Pavel, rugîndu-se în mod cu totul aparte pentru harisma deosebirii, are în vedere funcţia axiologică a aprecierii, profilaxie spirituală care ne face capabili să discernem şi să facem opţiuni decisive. Or, tocmai aici apar piedicile. Orice imperativ conştient suscită rezistenţa surdă a subconştientului care paralizează voinţa. Sfîntul Pavel constată: „Nu înţeleg ce fac: vreau să fac binele dar săvîrşesc răul". El descoperă legea interioară care „luptă împotriva legii înţelegerii" şi formulează astfel legea rezistenţei iraţionalismului, care vine din subconştient[12].

Biblia cunoaşte bine subteranele nepătrunse ale fiinţei umane. „Inima este foarte adîncă, cine poate să o pătrundă?" Numai Dumnezeu cercetează inima şi rărunchii"[13]. Aceasta vrea să spună că eul uman se află într-o sferă obscură care-l înconjoară. Evanghelia determină omul prin conţinutul inimii lui, prin dorinţele sale, prin ceea ce iubeşte el.

„Din inima sa scoate omul lucrurile bune şi pe cele rele", posibilităţile fiind infinite într-un sens sau altul.

Marii dascăli ai ascezei cunoşteau foarte bine rolul subconştientului nostru, Evagrie învaţă astfel: „Multe patimi sînt

10 *Cuvîntare asupra scopului vieţii creştine*.
11 Wensinck, *op. cit.*, p. 202.
12 Romani 7, 15 - 23.
13 Ier. 17, 9 - 10.

ascunse în sufletul nostru, dar scapă atenţiei. Numai cînd apare ispita atunci se trezesc".[14]

„Psihologia adîncurilor" vine în mod fericit să articuleze ştiinţific arta ascetică şi să ajute omul să se înţeleagă. Ea analizează dinamismul afectivităţii, zona obscură a inconştientului, rădăcina iraţională a sufletului unde acţionează instinctele „dorinţei de viaţă". Izbindu-se de realitate, supusă unei cenzuri sociale, această lume inferioară se remodelează, o parte din vitalitate se refulează, se elaborează reflexe de inhibiţie şi de compensaţie. O viaţă tainică, ascunsă, curge pe sub pragul conştientului, exercitînd fără încetare presiunea sa.

Sănătatea subiectului depinde de chilibrul între conştient şi inconştient, de capacitatea spiritului de a-şi proteja lumina, de integrarea „umbrei" sale.

Puteri obscure, malefice utilizează elementele psihice. În acest sens Jung menţionează o asemănare între complexe şi demoni. Asceţii îndeamnă la trezvie şi discernămînt în haosul interior al unui suflet, a elementelor ce se află în joc: animale, raţionale sau afective, sau între cauza activă exterioară şi interioară, doar biologică sau mai complexă şi morală. Astfel, Evagrie (în *Antierheticos*) precizează originea somatică a lăcomiei şi a desfrînării, care înseamnă o pervertire a instinctului de viaţă şi de supravieţuire. Pentru Sfîntul Grigorie Palama, patimile care vin de la fire sînt mai puţin grave şi nu exprimă decît apăsarea materiei datorată eşecului spiritualităţii. Înainte de Freud, în secolul XIV, el vorbeşte de manifestări sexuale la copii foarte mici ca fiind *manifestări fireşti*. Păcatul, patimile mult mai periculoase vin de la spirit.

Voinţa pervertită denaturează intenţionalitatea originară a inimii, cu scopul de a o face să caute absolutul în idoli (vicii capitale, patimi întruchipate) şi să se arunce în cultul sinelui, al amorului propriu, al voinţei de stăpînire, făcînd din aceasta

14 Capete, VI, 52. Vezi Jung, *Types Psyhologiques*, p. 111: Jung citează pe Cynesius, episcop de Ptolemaida, pentru care imaginaţia este media între etern şi temporar, şi tocmai prin ea trăim mai mult (intens).

un auto-idol infernal. Transvaluarea valorilor (*Umvertung*), metoda folosită de şcoala din Viena încearcă să demaşte aceşti idoli cu scopul de a degaja adevărul absolut.

Psihologia se împacă bine cu asceza şi observă că amintirile prea detaliate ale trecutului, oprirea atenţiei prea mult timp asupra unor întîmplări, riscă să facă mai mult rău decît bine. Metoda freudiană a introspecţiei şi a reducerii prezentului la trecut alienează pe om. Aceasta este completată şi depăşită prin metoda lui Jung a prospectării, cu scopul de a construi viitorul. El învaţă această autodepăşire care se găseşte la Sfîntul Pavel: „uitînd cele ce sînt în urmă şi tinzînd spre cele ce sînt înainte, eu alerg drept la ţintă".[15]

Mare importanţă au înclinaţiile actuale care permit să luăm cunoştinţă de adevărata măsură a sinelui. Trezvia duhului, paza inimii, chemarea Numelui lui Iisus sînt harisme care frînează şi opresc orice dialog interior cu sugestia malefică, înainte ca aceasta să devină consimţămînt tacit, patimă şi robie sufletească. E necesar să se coboare pînă la rădăcinile iraţionale ale sufletului către izvorul pur sau tulbure al imaginaţiei, trebuie surprinsă adevărata ei natură.

Psihanaliza şi asceza au înţeles bine acest lucru şi caută căile ocolite pentru a introduce în adîncuri lumina spiritului. Căci nu se poate acţiona niciodată asupra subconştientului prin imperative, el se opune oricărui ordin direct; cel mai eficace mod de introducere este imaginaţia şi astfel se descoperă marea putere a imaginilor.[16]

Într-adevăr, în faţa neputinţei fireşti a omului de a împlini legea Vechiului Testament şi de a se supune indicaţiilor Decalogului, Noul Testament oferă harul Fericirilor; ba, mai mult, pentru a suscita şi a sprijini faptele oamenilor, harul operează prin sugestii pozitive, sub forma invitaţiei şi a chemării. Aceste sugestii sînt întărite prin „frumoasele chipuri",

15 Filip. 3, 14.

16 Asceza purifică imaginaţia şi apoi o îndreaptă spre ceea ce este dincolo de imaginaţie. Acesta este sensul ultim al icoanei ortodoxe; ea înalţă privirea spirituală spre propria-i limită apofatică.

„dorirea absolută" a Noului Ierusalim, pe care o desfăşoară în faţa ochilor noştri descrierea grandioasă a Apocalipsei.

Aceasta înseamnă mai întîi de toate reconstituirea chipului lui Dumnezeu (*imago Dei*), a formei iniţiale, îndreptată spre Dumnezeu, aşa cum tinde o copie spre originalul său. Aici se vede toată importanţa pe care o are noţiunea biblică de „chip". Prin însăşi natura ei de a fi „chip", această formă structurală nu poate fi percepută decît prin imaginaţie şi, prin urmare, numai imaginaţia poate pătrunde subconştientul şi-l structurează după „chipul lui Dumnezeu".

Imaginaţia tinde totdeauna spre întruparea imaginilor ei. Puterii sugestive a Artei i se adaugă limbajul viu al simbolurilor Artei Sacre. După Jung: „Numai simbolul religios sublimează totalmente", noi vom zice: „simbolul credinţei", căci Crezul, mărturisit liturgic, ne conduce dincolo de imagini şi chiar de simboluri şi ne plasează în prezenţa persoanelor invocate, acolo unde se desfăşoară concret raporturile între eul uman şi Tu-ul divin. Dacă imperativul categoric al lui Kant este neputincios, fiindcă este abstract şi impersonal, Evangheliile, dimpotrivă, revelează persoana vie a lui Hristos, sursă a imperativelor harismatice. Deja Origen se opreşte la cuvîntul Sfîntului Pavel: „pînă ce Hristos va lua chip în voi"[17] şi vede aici actul închipuirii lui Hristos în inima ucenicilor săi. Cuvîntul german *ein-bilden* este foarte expresiv aici şi desemnează esenţialul operaţiei. Odată imaginată, modelată în suflet, persoana lui Hristos modelează propria-I înfăţişare: „de acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine", în cele din urmă sufletul apare realmente hristificat.

Aceeza constituie astfel un imens proiect de sublimare,[18] pe care trebuie să-l înţelegem în sensul unei tensiuni spre sublimissimum, spre înălţare, spre Cel Prea Înalt. Ea formează o cultură foarte rafinată a imaginaţiei, exersează postul ochilor şi al auzului spiritual. Omul captează fără încetare

17 Gal. 4, 19.
18 Vezi Kristian Schjekderup, *Die Askese*, Berlin, 1028.

imagini nenumărate care-l înconjoară sau îl invadează dinlăuntru. El suferă o sugestie permanentă care vine din discurs, din formule ştiinţifice, din sloganuri politice, din formele artistice,[19] de la chipul uman, din peisajul cosmic. dacă totul în existenţă concură la a sugera, a exercita o presiune asupra sufletului, a-l impresiona, cei „învăţaţi de Dumnezeu", „teodidacţii"[20] primesc sugestia cea mai puternică, căci cel ce sugerează este Dumnezeu însuşi prin imaginile creatoare ale înţelepciunii Sale. Aici se dobîndeşte trezvia, aşa cum spune Avva Filimon: „prin imaginaţia ta priveşte înlăuntrul inimii tale", căci „inima curată este ca o oglindă în care se vede Dumnezeu".[21]

Curăţirea inimii şi a închipuirii vine mai întîi de la liturghie şi de la ritualul bisericesc, unde dogma şi arta sînt strîns legate. Imaginile liturgice sînt simboluri care înalţă privirea la nivelul prezenţei nevăzute. După Sfîntul Ioan Damaschinul, icoana nu este o reprezentare a vizibilului, ci o apocalipsă, o descoperire a ceea ce este ascuns. Puterea ei este maximală prin deschiderea asupra transcendentului fără imagine. Privirea astfel purificată şi trezită poate acum să coboare şi să scruteze interiorul sufletului, îl poate manifesta: „Cel care-şi arată gîndurile sale este repede vindecat, cel ce le ascunde se îmbolnăveşte" – „Semnul evident că un cuget este de la diavolul este atunci cînd ne ruşinăm să-l descoperim fratelui nostru".[22]

Ioan de Lycopole, urmînd sfintei tradiţii, revine mereu asupra trezviei: „ia aminte la gîndurile tale, cu evlavie, după voia lui Dumnezeu; dacă nu poţi face aceasta, caută pe cineva care este în stare să deosebească cugetele.[23] O asemenea dezvăluire a sufletului şi vederea harismatică a tot ceea ce se

19 Vezi Baudouin, *Psihanaliza artei*.
20 Sfîntul Macarie, *Hom.* XV, 20.
21 *Filocalia* (în rusă), vol. III, p. 372.
22 Casian, P. L. 49, 161 - 162.
23 Vezi *Revista de ştiinţe religioase*, 1953, 41, p. 526.

întîmplă în el împiedică formarea complexelor, rănile depistate sau declarate nu mai au putere.

Comportamentul exterior este totdeauna un simptom al stării interioare, corespondenţa lor intimă condiţionează şi justifică asceza corporală; dar această corespondenţă limitează constrîngerea ascetică la strictul necesar: cît să împiedice confortul moleşitor sau tirania obiceiurilor rele. Starea ideală capătă denumirea foarte paradoxală de *apathiéia*, ceea ce înseamnă „pasiune nepătimitoare" şi desemnează o stare de *pasiune* dusă la extrem, căci este vorba de trezirea duhului din somnolenţă şi de a face din om un trezit, *neptikos*. Este nevoie de o viaţă întreagă pentru a trăi ceea ce credinţa afirmă odată pentru totdeauna, şi pentru aceasta este mare nevoie ca duhul să vegheze. Sfînta Tereza din Avila spune „nici să te tîrîi, nici să fii ca o broască rîioasă, nici să mergi în pas de găină". „Cum trebuie, dar, să fii? Trebuie să fii un incendiu", notează Saint-Exupery.[24]

Nepătimirea în sens ascetic, aşadar, nu înseamnă nicicum insensibilitate. Nici nu trebuie să cauţi o asemănare cu cei pe care Bernanos îi numea „stoici cu privirile goale", nici să cultivi beţia mortificărilor sîngeroase şi a trupului în chinuri. Fie prin lipsuri, fie prin exces, echilibrul se poate strica şi te trezeşti într-o ascezã iluzorie şi „fără roade".[25] Pentru asceţi, capacitatea de a se aprinde este semnul dinamismului interior, pe care nu trebuie nicicum să-l suprimi, ci să-l orientezi bine. El primeşte valoare de la scopul ce şi l-a propus, deci nu este vorba de artă pentru artă, ştiinţă pentru ştiinţă şi mai ales ascezã de dragul ascezei. „Sufletul desăvîrşit este acela ale cărui pasiuni sînt îndreptate spre Dumnezeu", ale cărui energii sînt îndreptate ca nişte ramuri spre iubirea dumnezeiască faţă de om şi de aceea: „vai de cunoaşterea care nu se face iubire" (Diadoh).

24 *Pilot de război*, Ed. Pleiader, p. 366.
25 Sfîntul Macarie, P. G. 34, 761; Sfîntul Dorotei, P. G. 88, 1780.

Starea pătimitoare se centrează pe singura pasiune prin excelenţă, pe iubirea evanghelică, „tandreţe ontologică" faţă de orice creatură a lui Dumnezeu, şi aceasta este harisma fundamentală. „Ce este o inimă iubitoare?": întreabă Sfîntul Isaac Sirul? „este o inimă care se aprinde de iubire pentru întreaga creaţie, pentru oameni, pentru păsări, pentru fiare, pentru demoni, pentru toate creaturile..., mişcată de o milă infinită care se naşte în inima celor ce se împărtăşesc de Dumnezeu".[26]

Un asemenea pasionat, „nu mai condamnă nici pe păcătoşi, nici pe fiii acestui veac..., el doreşte să iubească şi să adore fără nici o deosebire", căci „el va socoti, după Dumnezeu, pe toţi oamenii ca pe Dumnezeu".[27] Şi Sfîntul Simeon îl urmează pe Sfîntul Pavel, vorbind singur despre el însuşi, mărturisind: „Cunosc un om care doreşte cu atîta ardoare mîntuirea fraţilor săi..., încît nici n-ar vrea să intre în Împărăţia Cerurilor, dacă pentru aceasta ar trebui să fie despărţit de ei".[28]

La un anumit nivel, rugăciunea orală face loc celei contemplative, în care inima se deschide în tăcere înaintea lui Dumnezeu. „Cînd vine Duhul trebuie să încetezi a te ruga", învaţă Sfîntul Serafim. Aceasta este „tăcerea duhului", *isihia*. Cu cît sufletul este mai treaz, cu atît este mai împăcat. În sfatul de a căuta mai întîi pacea interioară, Sfîntul Serafim se referă la isihie, stare în care omul devine loc al lui Dumnezeu. Dacă „Logosul este născut din Tatăl în tăcere",[29] la oameni, tăcerea devine „izvor de har pentru cel care ascultă".[30]

În mod curent, opoziţia între adeziune la lume şi ieşirea din lume are sens spaţial. Fondul problemei stă în dimensiunea verticală: „Cînd te rogi, intră în cămara ta şi închide

26 Wensinck, *op. cit.*, p. 341.
27 Evagric, P. G. 79, 1193 C.
28 *Cateheze*, 8, 56 - 64, Source chrétiènne 104, p. 90.
29 Sfîntul Ignatie al Antiohiei, *Magn*. 8, 2.
30 Sfîntul Vasile, *Regulile mici*, CCVIII.

uşa". Aici nu este vorba de un anumit loc, ci de uşa închisă. Aşa se face că El Greco caută culorile în adîncul sufletului său, şi, pentru a se inspira, trăgea toate storurile atelierului său şi ale sufletului. Trebuie să ştii să faci loc tăcerii, reculegerii; fără aceste momente, încărcate de densitate interioară, viaţa spirituală riscă să se destrame într-o agitaţie sterilă. Cu o adevărată maturitate, Rugăciunea lui Iisus ne învaţă să avem asemenea momente chiar în locuri de activitate publică şi să fim eficace pentru celălalt prin liniştea rugăciunii.

Sfatul marilor duhovnici este ca în aceste pauze de reculegere, să refuzăm stările extatice, care nu sînt inerente decît debutanţilor neexperimentaţi. În suişurile lui, sufletul trebuie să aspire la conştiinţa constantă a prezenţei divine invizibile şi să îndepărteze fără milă orice fenomen vizual sau senzitiv, orice curiozitate, orice căutare „misterioasă". Evagrie insistă aici cu putere: „Nu te sili deloc să deosebeşti în rugăciune vreo imagine sau figură..., altfel rişti să cazi în nebunie".[31] Grigorie Sinaitul (sec. XIV) sfătuieşte la rîndul său: „fii treaz, prietene al lui Dumnezeu. Dacă vezi vreo lumină, sau vreun foc, sau vreo imagine, ori un înger, refuză să le primeşti... Cînd ţi se pare că duhul tău este antrenat spre înălţimi de către o forţă nebiruită, nu-i îngădui, ci te sileşte să lucrezi".[32] Atît cît se poate, rezistă şi dacă te poţi opune vreunei apariţii, este semn că fenomenul nu vine de la Dumnezeu. Ceea ce vine de la Dumnezeu vine de manieră irezistibilă. Toţi marii duhovnici insistă cu tărie asupra extremei sobrietăţi a spiritului şi dezbrăcarea lui de orice materializare.

„Dacă vedeţi un tînăr frate urcînd la cer din proprie voinţă, prindeţi-l de picioare şi aduceţi-l pe pămînt, fiindcă aceasta nu-i este de folos".[33]

Satan, deghizat în înger de lumină, vine la un eremit spre a-l asigura de propăşirea lui spirituală; eremitul se mulţu-

31 *De oratione*, 114 - 116.
32 *Despre viaţa contemplativă*, 10.
33 *Vieţile Sfinţilor*, P. L. 73, 932 B. C.

meşte să-i spună, nu fără umor: „trebuie că la un altul te-a trimis, eu nu am nici o creştere duhovnicească".

Fenomenele insolite vin să-i tulbure pe începători[34] dar aceasta nu are nici o legătură cu viaţa spirituală. Aceasta este totdeauna orientată spre interior: „dacă eşti curat cerul este în tine, şi înlăuntrul tău vei vedea lumina, îngerii şi pe Domnul îngerilor".[35]

Această întoarcere a sufletului în el însuşi se opune totodată la orice pasivitate quietistică. Sfîntul Ioan Scărarul insistă asupra dinamismului ultim al spiritului: „cel ce şi-a păstrat rîvna pînă la capăt nu încetează de a adăuga pînă la sfîrşitul vieţii sale foc la foc, rîvnă la rîvnă, zel la zel, dorinţă la dorinţă".[36] „Domnul triumfă totdeauna atunci cînd luptă împreună cu atleţii creştini. Dar dacă aceştia sînt cumva învinşi, este clar că ei s-au lepădat de Dumnezeu prin voinţa lor lipsită de raţiune".[37] Dinamismul voinţei este cerut, căci Dumnezeu nu face nimic de la El singur"[38] insistă Sfîntul Macarie. Unui monah care-i ceruse să se roage pentru el, Avva Antonie îi răspunde: „Nici eu nu voi avea milă de tine şi nici Dumnezeu, dacă tu însuţi nu te aşezi la rugăciune cu toată osîrdia".[39]

Viaţa spirituală aşadar nu are nimic inconştient şi nimic pasiv. Atenţia dezvoltă sensibilitatea faţă de semne şi faţă de avertismente. Spiritul adormit lasă chemările constante neluate în seamă. Trezvia, dimpotrivă, cultivă *pocăinţa* care este o manieră activă de a asculta neîncetat cuvîntul: „fiţi desăvîrşiţi precum şi Tatăl vostru cel din Ceruri desăvîrşit este".

Renunţarea la pocăinţă marchează oprirea vieţii spirituale şi este însoţită de starea cumplită numită „nesimţirea inimii împietrite". Trebuie însă să se facă deosebirea faţă de peda-

34 P. L. 73, 965 C.
35 Sfîntul Macarie, P. G. 34, 776.
36 P. G. 88, 634 C.
37 Sfîntul Isaac, Wensinck, *op. cit.*, p. 340.
38 P. G. 34, 757 A.
39 P. G. 65, 80 C.

gogia divină numită „retragerea lui Dumnezeu", „dezolarea" educativă cu scopul de a face sufletul mai smerit. Părăsirea aceasta este medicală, notează Origen, iar Sfîntul Macarie zice: „harul se retrage pentru ca noi să-l căutăm şi mai mult".[40] Sfera încercărilor nu este ea oare însuşi cîmpul libertăţii noastre? Odată, Sfîntul Antonie fiind copleşit de tristeţe, întreabă: „Unde erai, Doamne, în acest timp?" Şi i s-a răspuns: „Mai aproape de tine ca oricînd".[41]

„Noi nu vom fi acuzaţi, spune Sf. Ioan Scărarul, că nu am săvîrşit minuni..., dar va trebui să dăm sigur răspuns pentru aceea că nu am plîns neîncetat pentru păcatele noastre".[42] Pocăinţa meditează neîncetat la refuzul uman faţă de iubirea crucificată. Este vorba aici nu de lacrimile sufletului, ci de cele ale duhului. Acestea sînt considerate ca un dar harismatic, ele se amestecă cu cele de bucurie şi prelungesc apele curăţitoare ale botezului: „Fericiţi cei ce plîng, că aceia se vor mîngîia". O astfel de căinţă, după Sfîntul Ioan Damaschinul, este „întoarcerea din robie spre Dumnezeu",[43] şi, de asemenea, „cutremurarea mîntuitoare a sufletului la poarta Împărăţiei".[44]

Este evident că pocăinţa este o formă a umilinţei. Nici una, nici cealaltă nu sînt „virtuţi", ci stări permanente ale sufletului; numai puterea lor vindecă de idolatria egocentrică, de dragostea de sine, de pretenţii sau de complexe de inferioritate. Umilinţa învaţă „să fii ca şi cînd nu ai fi" şi „să nu ştii ce eşti". „A te închina în faţa măreţiei divine este cea mai înaltă biruinţă", notează profund Sfîntul Bernard.[45] Iubirea lui Dumnezeu exclude orice comlezenţă faţă de tine însuţi. La cererea Sfîntului Antonie de a-i arăta un model de evlavie, îngerul îl conduce la un om care era plin de smerenie. Acest

40 *Omilii* 27, P. G. 34, 701 D.
41 *Patericul*.
42 Sfîntul Ioan Scărarul, *Scara*, treapta 7, 73, P. G. 88, 916 D.
43 P. G. 94, 976 A.
44 Sfîntul Isaac, Wensinck, *op. cit.*, p. 310.
45 *Scrisori* 185.

om, în rugăciunea sa, îi înfăţişa înaintea lui Dumnezeu pe toţi oamenii şi gîndea că nu există vreunul mai păcătos ca el. Avva Sisoe, pe patul morţii, deja scăldat în lumină, înconjurat de îngeri, lăsa să-i scape acest suspin al duhului său: „Încă nu am pus început pocăinţei".[46] „Desăvîrşirea, precizează Sf. Isaac, este adîncul smereniei".[47]

În *Scrisori pentru Ashram*, Gandhi opune foarte corect umilinţa inerţiei: „Adevărata umilinţă cere efortul cel mai ardent şi cel mai constant". Pentru psihologul Baudouin, umilinţa are un rol biologic şi o funcţie de adaptare: ea ne aşază pe locul nostru".[48]

Umilinţa trăieşte „comuniunea păcătoşilor", acest alt aspect inseparabil de „comuniunea sfinţilor". Un nebun întru Hristos pronunţa aceste cuvinte murind: „Fie ca toţi să se mîntuiască, fie ca tot pămîntul să se mîntuiască".[49] Un altul, sfîrşit de dispreţuiri şi de prigoniri, afirma că nu a întîlnit niciodată vreun om cu adevărat rău.

Astăzi, în ţările unde viaţa a fost pusă sub semnul crucii şi al tăcerii, umilinţa se transformă în spiritualitate martirică. Măreţia sa izbucneşte în doxologii uimitoare. Ea dă slavă lui Dumnezeu chiar pentru suferinţa şi persecuţia primită şi lasă pe demoni în mîna lui Dumnezeu. La capătul suportabilului, omul nu poate spune decît „slavă lui Dumnezeu" şi să dubleze rugăciunea lui pentru vii şi pentru morţi, pentru victimă şi pentru călău. Atunci el se cunună cu inima lui Dumnezeu şi înţelege negrăitul. Hristos a venit pentru „a scula pe cei vii şi să transforme moartea în somn de aşteptare", în trezvie a sufletului. Cei vii sînt dincolo de moarte, iar morţii sînt vii, astfel este revelaţia plină de bucurie a credinţei creştine, harisma ei împărătească.

46 P. G. 65, 396.
47 *Omilia* 91, ed. de la Atena, p. 306.
48 *Studii Carmel*, 1947, p. 183.
49 Citat de O. Clément, *Biserica Ortodoxă*, Paris, 1961, p. 122.

2. Harisma „morţii fericite"

Dacă este adevărat ceea ce spune Platon, că „de la moarte nu ai nimic de învăţat", dacă este probabil că viitorul ne rezervă tristeţe şi bucurie, evenimente neprevăzute sau problematice, singurul lucru absolut sigur care ne aşteaptă este moartea, realitatea ei fiind universală şi indiscutabilă.

Heidegger are curajul să o pună în centrul reflecţiei sale. Ea este singura care limitează radical libertatea umană; aşadar, omul trebuie să se înţeleagă pe arierfondul ei. Or, pedagogia modernă, şi aceasta este foarte simptomatic pentru mentalitatea ei, nu vorbeşte nimic despre moarte, de ca şi cînd s-ar adresa unor copii „nemuritori" şi temîndu-se să se apropie misterul morţii altfel decît cu înfloriturişi minciuni.

Uitarea morţii caracterizează lumea, totul ordonîndu-se cu mare artă şi pricepere în sensul uitării, de ca şi cînd omul modern n-ar suporta ideea prea brutal impusă; de ca şi cînd în spatele expresiei „toţi oamenii sînt muritori" s-ar ascunde un gînd nemărturisit, neînţeles, dorinţa obscură că ar putea exista şi excepţii, că sfîrşitul nu mă priveşte pe mine imediat, şi că, în tot cazul, niciodată nu e momentul oportun pentru a te gîndi la el. Morţii sînt îngropaţi cu conştiinţa încărcată, aproape pe furiş, rapid, discret. Morţii sînt nişte sperietori, ei îi deranjează pe cei ce vor să se bucure de viaţă. Unele cimitire, în monotonia lor aproape hidoasă, dau oribila impresie a unei morţi industrializate, a uitării în anonimatul soartei comune. Acei ce-şi mai aduc aminte au amintiri referitoare la ceva care nu mai există, poezia tristeţii lor apare dintr- un trecut mort. Memoria, dimpotrivă, apare din viaţă, ea păstrează trecutul foarte prezent. Fiecare mort este o fiinţă singulară şi de neînlocuit, trăind veşnic în memoria lui Dumnezeu. Biserica, în rugăciunile ei pentru cei morţi, cere de la Dumnezeu harul veşnicei pomeniri; regula Sfîntului Benedict prescrie să avem *amintirea morţii în fiecare zi*, prezentă în ochii noştri.

În existenţialism, moartea condiţionează vestita „transcendenţă", dar ea se dovedeşte neputincioasă, ea nu transcende moartea: cea care este depăşită de moarte este, dimpotrivă, fiinţa vie (*Sein zum Tode*). Că o astfel de dialectică degajează cu bărbăţie problema morţii este sigur, dar ea îşi arată în acelaşi timp şi insuficienţa: finitul şi neantul sînt conştientizate, dar nici o lumină nu este adusă aici asupra sensului morţii. O astfel de obturaţie sau subţiere a reflecţiei conduce cel mult la formula: cine vrea neantul îl va avea. Simone de Beauvoir eşuează cînd încearcă să „conjure pe morţi cu cuvinte".[50] Or, adevărata transcendenţă trebuie să afirme contrariul: nu viaţa este fenomen al morţii, ci moartea este doar un fenomen episodic şi pasager al vieţii. Numai în această optică moartea primeşte o semnificaţie grea de sens şi deosebit de luminoasă.

Profundul pesimism al lui Freud sau Heidegger se formează neapărat în momentul în care se reflectează asupra vieţii în funcţie de sfîrşitul ei. A recunoaşte şi a accepta acest sfîrşit este deja o atitudine filosofică profundă şi adevărată, căci „Nimeni nu vorbeşte despre viaţă atît de bine ca moartea", notează Julien Green. Într-adevăr, o durată nesfîrşită în condiţiile vieţii terestre, timpul lipsit pur şi simplu de sfîrşitul lui ar priva existenţa de sensul ei. Simone de Beauvoir, în *Toţi oamenii sînt muritori*, se apropie de Berdiaef şi exprimă o justă intuiţie: durata nedefinită a existenţei biologice ar culmina într-o plictiseală nesfîrşită. Se poate adăuga că oroarea unui destin infernal vine exact de la o astfel de plictiseală eternizată. Pentru Părinţii Bisericii, viaţa fără sfîrşit, în condiţiile terestre, nu poate fi decît un coşmar demonic şi tocmai iubirea lui Dumnezeu faţă de creatura sa este cea care împiedică imortalizarea acestui stadiu de viaţă care nu ar fi decît moarte suspendată.

Sensul Istoriei, posibilitatea ei însăşi, este în funcţie directă de sfîrşitul ei, de bilanţul ei, de transcendenţa ei, mai ineluc-

50 *La Force de l'age*, p. 617.

tabilă chiar decît moartea, spre cu „totul alteeva". Dușmanul care va fi distrus ultimul este moartea", declară energic Sfîntul Pavel.[51] Ultimul rău se dovedește a fi și ultima soluție a condiției umane. Moartea, „împăratul înfricoșărilor", cum o numește Iov, suscită cea mai legitimă angoasă, împiedică profanarea obișnuită prin uitare și situează la acel nivel de profunzime care impresionează în toate cazurile prin măreția tainei ei. Sfîntul Augustin, la începutul vieții, plînge plecarea prietenilor săi și mărturisește: „Devenit o mare întrebare pentru mine însumi, îmi cercetam sufletul".[52]

Valoarea ființei umane se măsoară prin atitudinea ei față de moarte. Platon învăța filosofia ca artă de a muri bine. Dar filosofia nu cunoștea biruința asupra morții, ea poate doar să o postuleze, nu poate însă să învețe *cum* trebuie să mori în înviere. Ea doar afirmă, și în aceasta constă toată măreția ei, că timpul nu poate să conțină eternitatea, că fără sfîrșitul lui ar fi mai absurd decît moartea, că această lume care ucide pe Socrate cel drept nu este adevărata lume. Ba, mai mult, crimele ei mărturisesc despre existența unei alte lumi unde dreptatea împărățește și unde Socrate trăiește veșnic tînăr și frumos. Pentru Justin, destinul lui Socrate prefigurează destinul lui Hristos, care moare și învіază și în care Socrate renaște pentru vecie.

Moartea nu este un moment, ea coexistă și însoțește omul pe tot parcursul vieții. Ea este prezentă în toate lucrurile ca limita lor evidentă. Timpul și spațiul, momente care se șterg și distanțe care separă, sînt tot atîtea rupturi, morți parțiale. Orice despărțire, uitare, schimbare, faptul că nimic nu poate niciodată să se reproducă identic, traduc suflul morții în chiar inima vieții și ne aruncă în neliniște. Orice plecare a unei ființe dragi, sfîrșitul oricărei pasiuni, urmele timpului pe față, ultima privire aruncată asupra unui oraș, sau asupra unui peisaj pe care nu-l vei mai vedea niciodată sau, pur și simplu, o

51 I Cor. 15, 26.
52 *Confesiuni*, p. 69.

floare pălită suscită o profundă melancolie, o experiență imediată a morții anticipate.

Natura nu cunoaște nemurire personală, ea nu cunoaște decît supraviețuirea în specie. Ateii nu pot visa decît la o supraviețuire în operele lor sau în amintirea generațiilor viitoare; este o melancolică nemurire de dicționar, cel mult.

Virulența morții nu poate fi neutralizată decît prin propria sa negație. De aceea, în centrul pămîntului se înalță Crucea, și Viața acceptă în mod liber să treacă prin moarte, pentru a o face să se fărîme și pentru a o anula: „cu moartea pe moarte călcînd", cîntă Biserica în noaptea Paștilor. Origen raportează o tradiție conform căreia trupul lui Adam ar fi fost îngropat acolo unde Hristos a fost răstignit.[53] Un altul spune că lemnul Crucii este din arborele edenic. Crucea lui Hristos a devenit astfel Pomul vieții. Biblia ignoră nemurirea naturală și relevează învierea venită de dincolo: din moartea și învierea lui Dumnezeu-Omul. Astfel, *doar* creștinismul acceptă tragicul morții, îl privește în față, căci Dumnezeu trece El însuși pe acest drum și-L urmează toți.

Dacă filosofia aduce cunoașterea morții, asceza creștină oferă arta de a o depăși și de a anticipa astfel învierea. Într-adevăr, moartea este în întregime în timp. Ea este datată pentru cei din jurul unui muribund dar pentru cel care tocmai a murit, moartea sa nu are dată, fiindcă el se află deja într-o altă dimensiune. Așa cum sfîrșitul lumii nu are un „mîine" terestru, moartea nu este pentru nimeni o zi calendaristică și pentru aceasta moartea fiecăruia, ca și sfîrșitul lumii este *astăzi*; la fel și în Împărăție, nu mîine, ci chiar azi se intră, în ziua ospățului euharistic.

Pentru spirit, devenit nemuritor, inexistența morții este o evidență fiindcă ea se află dincoace iar el dincolo. Element al timpului, *moartea se află în urma noastră*; înainte se află ceea ce este deja trăit în botez: „mica înviere", iar în euharistie:

53 P. G. 13, 1777. Icoana răstignirii: arată craniul lui Adam la piciorul Crucii. Capela lui Adam în biserica Sfîntului Mormînt la Ierusalim poartă această inscripție: „locul căpățînii a devenit Paradis".

viaţa veşnică. Cel care urmează pe Hristos, „nu va veni la judecată, ci s-a mutat deja de la moarte la viaţă", „cel ce mănîncă trupul Meu şi bea Sîngele Meu are viaţă veşnică".

Ultima realitate din noi înşine trăieşte în pragul acestei treceri–paşte, credinţa descoperă acest lucru şi „vede ceea ce nu se vede", după expresia Sfîntului Pavel.

„Cel care vine la mine, fără a urî..., chiar propria-i viaţă nu poate fi ucenicul meu".[54] A urî aici, înseamnă a se opune la obstacole, la ataşamentul excesiv faţă de viaţă aici jos sau la frica de moarte, care întemniţează spiritul. Pentru omul atent, moartea fără spaimă manifestă propria-i măreţie şi nobleţe. Ea purifică şi dezbracă fiinţa omului de ceea ce nu este esenţial, ne invită să-i păstrăm „o bună amintire", redresează scara valorilor, o apreciază de o manieră dezinteresată, dincolo de timp şi faţă în faţă de eternitate. Faţa unui mort pentru cîteva momente exprimă o frumuseţe spirituală plină de pace şi majestuasă: „acest surîs nepătruns al morţilor, care se acordă atît de bine cu minunata lor tăcere".[55] Prezenţa morţii are ceva măreţ, ea înnobilează sentimentele, pentru un moment îl face pe fiecare mai adevărat şi mai important. Moartea celuilalt este o încercare şi cel care trece prin această probă primeşte demnitatea de a supravieţui şi de a se pregăti pentru taina propriului său bilanţ.

În mod normal, moartea ar trebui să fie vremea secerişului unei vieţi „încărcate de zile", coaptă pentru veşnicie. După frumoasa expresie a vechilor martirologii, ea este „dies natalis", ziua naşterii, şi numai Dumnezeu „ştie ziua şi ceasul". Cuvîntul lui Pascal: „se moare singur",[56] sau al lui Kierkegaard: „pentru mine a muri nu este o generalitate",[57] înseamnă că fiecare îşi asumă în întregime moartea. Omul este preotul morţii lui, el este ceea ce face din propria-i moarte. Sfîntul Maslu ne introduce admirabil în acest ultim sacerdoţiu

54 Luca 14, 26.
55 Bernanos, *Jurnalul unui preot de ţară*, Ed. Pleiade.
56 Ed. Bis., p. 211.
57 Post-Scriptum, II, p. 110.

şi oferă „un untdelemn de bucurie" şi înălţarea inimii deasupra trupului în agonie.

Diadoh[58] notează că bolile grave ţin locul martiriului. Ba, mai mult, fiecăruia i s-a dat harul, harisma martiriului, cînd în faţa călăului pe care-l înlocuieşte moartea, omul poate să spună „sora noastră moartea şi să spună Crezul, această evidenţă de a fi trecut deja de la moarte la viaţă.[59] Marii părinţi duhovniceşti se culcau adesea în propriile coşciuge ca într-un pat de nuntă şi manifestau o familiaritate frăţească, o intimitate cu moartea, care nu este decît o trecere şi un punct de plecare definitiv. Erasm observă această intimitate la sfinţi şi socoteşte că ea constituie o a doua natură, care o înlocuieşte pe cea veche.

Sfîntul Serafim de la Sarov ne învaţă „bucuria de a muri"; „pentru noi, a muri este o bucurie", spunea el ucenicilor săi. De aceea, spunea oricărui om pe care-l întîlnea această salutare pascală: „bucuria mea, Hristos a înviat". Moartea este inexistentă şi viaţa împărăţeşte.

În epistola către Corinteni,[60] Sfîntul Pavel se ridică la o viziune uimitoare: „toate sînt ale voastre, fie viaţa, fie moartea", ambele cu acelaşi titlu sînt daruri ale lui Dumnezeu, sînt harisme.

3. Rugăciunea

Starea de rugăciune

„Rugaţi-vă neîncetat"[61] insistă Sfîntul Pavel, căci rugăciunea este deodată şi izvorul şi forma cea mai intimă a vieţii noastre. „Intră în cămara ta şi închide uşa, roagă-te Tatălui tău care este în acest loc tainic".[62] Vrea să spună că trebuie să ne adunăm în noi înşine şi să facem aici un sanctuar; „locul tainic" este inima omului. Viaţa de rugăciune, densitatea ei,

58 Cap. 94.
59 Col. 2, 12, Iu. 5, 24.
60 I Cor. 3, 21 - 22.
61 I Tes. 5, 17.
62 Mt. 6, 6.

adîncimea ei, ritmul ei măsoară sănătatea noastră spirituală şi ne descoperă nouă înşine.

Iisus „foarte de dimineaţă, sculîndu-Se a ieşit, S-a dus într-un loc pustiu şi Se ruga acolo".[63] „Pustiul" la asceţi se interiorizează şi înseamnă concentrarea unui spirit meditativ şi tăcut.

Abia la acest nivel, cînd omul ştie să tacă, se plasează adevărata rugăciune şi fiinţa este vizitată tainic. Paul Claudel notează că: Verbul (Cuvîntul) este fiul adoptiv al tăcerii, fiindcă Sfîntul Iosif a parcurs paginile Evangheliei fără să pronunţe un singur cuvînt. Pentru a auzi glasul Cuvîntului, tre-buie să ştii să-i asculţi tăcerea, să o înveţi mai ales. Experienţa Părinţilor este categorică: dacă nu ştii să faci în viaţă loc reculegerii, tăcerii, este imposibil să ajungi la un nivel mai ridicat şi să poţi să te rogi în locurile publice. Acest nivel ne face conştienţi că o parte din fiinţa noastră este scufundată în imediat, se află mereu în griji şi disperată, şi că cealaltă parte a noastră observă acest lucru cu mirare şi compătimire. Omul agitat face pe îngeri să rîdă în hohote, notează Shakespeare.[64]

Apa care răcoreşte pe cel însetat se distilează în această tăcere care oferă reculul indispensabil pentru ca omul să se înţeleagă pe sine.

Reculegerea deschide sufletul spre cele de Sus, dar şi spre celălalt om. Sfîntul Serafim precizează aceasta în mod admirabil: viaţă contemplativă sau viaţă activă, este o întrebare oarecum artificială; nu aici este problema, adevărata problemă este cea a inimii, a dimensiunii ei, acest imens sipet de care vorbeşte Origen, în stare să-l conţină pe Dumnezeu şi pe toţi oamenii, şi în acest caz, spune Sfîntul Serafim: „dobîndeşte pacea ta lăuntrică şi o mulţime de oameni îşi vor afla mîntuirea în preajma ta".[65]

Există în lume realităţi evidente, Împărăţia spre exemplu, apoi simbolurile materiale: „Asemenea este Împărăţia ceru-

63 Marcu 1, 35.
64 *Măsură pentru măsură*, Act. II.
65 *Descoperirile Sfîntului Serafim*.

rilor cu…", apoi ideea acestora, teoria, care înseamnă deja o sărăcire. de aceea, poezia este mai aproape de adevăr decît proza şi încă mai aproape este rugăciunea. Lao-Ţe spunea că dacă ar fi avut el puterea absolută, ar fi restabilit mai întîi de toate sensul poetic iniţial al cuvintelor. Or, într-un timp de inflaţie verbală care nu face decît să agraveze o rea singurătate, doar omul unei păci rugătoare poate să mai spună ceva celorlalţi, să arate cuvîntul devenit chip, privirea devenită prezentă. Tăcerea lui va vorbi acolo unde predica nu mai acţionează, taina lui va atrage atenţia asupra unei revelaţii devenită apropiată, accesibilă. Şi totuşi, cel care cunoaşte tăcerea vorbeşte, el regăseşte uşor prospeţimea virginală a oricărui cuvînt. Răspunsul lui la întrebările de viaţă ori de moarte vin ca un *amin* din rugăciunea lui continuă.

Sfînta Tereza spunea: „A te ruga înseamnă a face legătura cu Dumnezeu ca prieten". Or, „prietenul Mirelui stă şi ascultă pe Mire".[66] Esenţialul stării de rugăciune este exact acela de a „sta"; „asculţi" prezenţa unei alte persoane, aceea a lui Hristos, sau pe aceea a unui oarecare om întîlnit, în care Hristos îmi pune întrebări. Glasul Lui îmi vine prin toate vocile umane, chipul lui este multiplu; este cel al pelerinului de la Emaus, al Grădinarului văzut de Maria-Magdalena, al vecinului meu de stradă. Dumnezeu s-a întrupat pentru ca omul să-l contemple chipul în orice chip omenesc. Rugăciunea desăvîrşită caută prezenţa lui Hristos şi o recunoaşte în orice fiinţă omenească. Unica imagine a lui Hristos este icoana, dar ele sînt nenumărate, ceea ce vrea să spună că orice chip omenesc este şi o icoană a lui Hristos. Atitudinea rugătoare o descoperă.

Treptele rugăciunii

La începutul ei, rugăciunea este agitată, iar tăcerea este doar o vorbărie interiorizată. După cuvîntul lui Péguy, nu trebuie să te rogi ca o gîscă care aşteaptă să fie îndopată!

66 Ioan 3, 29.

Emotiv, omul îşi descarcă întreg conţinutul psihic al fiinţei lui; cei înduhovniciţi ne sfătuiesc ca înainte de a simţi oboseala acestui monolog, să ocupăm timpul rugăciunii prin cîntări şi lecturi religioase.

Sfîntul Ioan Scărarul condamnă prolixitatea: nu trebuie să vă căutaţi cuvintele în rugăciunea voastră; de cîte ori gîngăveala simplă şi monotonă a copiilor nu înmoaie inima tatălui lor?! Nu vă lansaţi în lungi discursuri pentru ca nu cumva să vă împrăştiaţi duhul în căutarea cuvintelor. Un singur cuvînt al vameşului a mişcat milostivirea lui Dumnezeu; un singur cuvînt plin de credinţă a salvat pe tîlhar. Prolixitatea, vorbăria în rugăciune umple spiritul de imagini şi-l împrăştie, în timp ce, adesea, un singur cuvînt are ca efect adunarea în sine a spiritului".[67] „Nu este nevoie de cuvinte multe, ajunge să stai cu mîinile ridicate",[68] spune Sfîntul Macarie. La Capitolul XX din *Regulile* sale, Sfîntul Benedict afirmă: „În mod sigur nu pentru mulţimea cuvintelor vom fi ascultaţi, ci pentru zdrobirea inimii".

Rugăciunea domnească este foarte scurtă. Un eremit de la Sfîntul Munte Athos începea această rugăciune la apusul soarelui şi o termina zicînd amin, odată cu primele raze ale răsăritului. Nu este nevoie de discursuri, ci de a trăi din plin lumile întregi pe care le învie fiecare cuvînt din rugăciune. Marii înduhovniciţi se mulţumeau să pronunţe numele lui Iisus, dar în acest nume ei contemplau Împărăţia. Dacă omul a înţeles bine lecţia, el îşi corectează atitudinea, o acordă cu aspiraţia liturgică: „fă din rugăciunea mea o taină a prezenţei Tale". Omul încordează auzul la glasul lui Dumnezeu: „trebuie să ne rugăm pînă ce Duhul coboară peste noi..., cînd el a venit să ne viziteze, trebuie să încetezi rugăciunea", sfătuieşte Sfîntul Serafim.

Pentru omul modern, greutatea vine de acolo că inteligenţa s-a separat de inimă, cunoaşterea de judecata de valoare.

67 *Scara*, trapta 28.
68 P. G. 34, 249.

Or, vechea tradiţie sugerează: „dimineaţa coboară mintea în inimă şi rămîi toată ziua în tovărăşia lui Dumnezeu". Fă adică iarăşi coerente elementele fărîmiţate ale fiinţei tale, regăseşte-ţi integritatea spiritului. O veche rugăciune cere: „leagă-mi sufletul prin dragostea ta". Din asamblarea stărilor sufleteşti să izvorască un singur suflu.

O gravă deformare se face rugăciunii prin repetarea mecanică a formulelor, a textelor învăţate. Or, adevărata rugăciune se transformă într-o atitudine constantă, într-o stare de spirit care structurează şi modelează liturgic întreaga noastră fiinţă. Aici se afirmă acest profund adevăr, că *a avea* este încă un simbol, realitatea este în *a fi*. După Sfinţii Părinţi nu ajunge *să ai* rugăciunea, regulile, obiceiul, ci trebuie să devii, să fii rugăciune întrupată.[69] Căci în chiar structura lui omul se vede ca o fiinţă liturgică, ca omul lui Sanctus, ca cel care prin toată viaţa şi fiinţa lui se prosternează şi adoră, ca cel care poate să spună: „voi cînta Dumnezeului meu atîta vreme cît voi fi".[70] A face din viaţa ta o liturghie, o rugăciune, o doxologie înseamnă a face un sacrament al comuniunii perpetue: „Dumnezeu coboară în sufletul rugător şi duhul migrează în Dumnezeu".[71]

Înălţarea omului corespunde coborîrii lui Dumnezeu. Léon Bloy vorbea de un bătrîn care mergea mereu cu capul descoperit, căci el se simţea mereu în prezenţa lui Dumnezeu. Imagine atît de expresivă a atitudinii de rugăciune devenită viaţă. Sfîntul Pavel o apropie de actul de credinţă: „Cercetaţi-vă şi vedeţi dacă vă aflaţi în credinţă. Încercaţi-vă inimile. *Nu-L recunoaşteţi pe Iisus Hristos în voi?*"[72]

Dar pentru a fi act, credinţa refuză orice formalism care se instalează repede în rugăciunile exterioare, în datorii în care omul este absent, ca şi în orice complacere tacită a jocurilor mistice, în care omul este prea prezent. „Rugăciunea nu este

69 Origen, P. G. II, 452 C. D.; Sfîntul Vasile, P. G. 31, 244 A.
70 Ps. 104, 33.
71 Sfîntul Ioan Damaschin, P. G. 94, 1080.
72 II Cor. 13, 5.

desăvîrşită dacă omul are conştiinţa de sine şi dacă se observă rugîndu-se".[73]

Credinţa invită la a urma pe Hristos pînă în rugăciunea sacerdotală, care este liturghie a mijlocirii universale.

Formele rugăciunii

În predica de pe munte Domnul ne învaţă adevărata rugăciune. Ucenicii îi cer: „Învaţă-ne să ne rugăm", şi Hristos le dăruieşte *Tatăl nostru*.

Orice rugăciune reiese dintr-una din aceste trei forme: cerere, ofrandă, laudă; pe toate le găsim în rugăciunea domnească: dă-ne pîinea cea de toate zilele, iartă-ne nouă greşelile, izbăveşte-ne de cel rău"; apoi: „facă-se voia Ta, precum în cer aşa şi pe pămînt" şi „vie Împărăţia Ta", înseamnă: primeşte ofranda vieţii noastre în acest scop, primeşte iertarea noastră pentru greşelile făcute celorlalţi şi fă din noi martorii şi salvatorii Tăi; şi, în sfîrşit: „sfinţească-se numele Tău, că a Ta este Împărăţia, Puterea şi Mărirea".

Sfîntul Vasile în *Regulile monahale* sfătuieşte: „Începe cu smerenie să zici: sînt un păcătos, îţi mulţumesc Doamne că m-ai îngăduit cu răbdare pînă acum. Apoi cere Împărăţia lui Dumnezeu, apoi alte lucruri cuviincioase şi să nu încetezi pînă cînd nu le vei fi primit".

Se pot recunoaşte aceste trei forme în răspunsurile din ecfonisele liturgice. În povestea acelui curelar care-l învaţă pe Antonie cel Mare smerenia; în descrierea pe care o face rugăciunii el urmează întocmai şi arată cum aceste trei forme devin stare de rugăciune şi pot sfinţi toate momentele timpului, chiar şi pentru cel care nu dispune de un răgaz special pentru rugăciune. Dimineaţa el prezintă pe toţi locuitorii Alexandriei în faţa lui Dumnezeu şi zice: „Îndură-Te de noi, păcătoşii". În timpul zilei, în vreme ce lucrează, sufletul lui nu încetează să simtă că tot ceea ce el lucrează este o ofrandă:

73 Casian, Confer. IX, 31.

„Pentru Tine, Doamne", iar seara, fericit că se află încă păstrat în viaţă, sufletul nu poate decît să spună: „Slavă Ţie!"

La evrei Legea este scrisă în inimă, mereu prezentă în faţa ochilor, scrisă pe mînă: fiinţa interioară este astfel structurată de Lege; privirea recunoaşte Legea în viaţa lumii, creaţie a înţelepciunii divine, şi, în sfîrşit, Legea este împlinită cu mîinile, prin lucrările zilnice.

Rugăciunea are acelaşi universalism; totul este sfinţit şi binecuvîntat de către ea, totul devine una din formele ei. Aceasta este concepţia orantă asupra vieţii, unde lucrul cel mai modest al unui muncitor ca şi creaţia unui geniu sînt săvîrşite cu acelaşi titlu de ofrandă adusă lui Dumnezeu şi sînt primite ca o datorie încredinţată de Tatăl. Aceasta este, de asemenea, trecerea decisivă de la „Iisus înaintea ochilor", la „Iisus în inimă", după tradiţia isihastă a Rugăciunii lui Iisus.

Rugăciunea lui Iisus[74]

Rugăciunea numită „a lui Iisus "sau „a inimii" se dezvoltă la Sinai şi la Muntele Athos. Marcată de Sfinţi Părinţi ca Sfîntul Macarie, Diadoh al Foticeei, Ioan Scărarul, Sfîntul Simeon şi de toţi marii duhovnici, ea îşi are originea în concepţia biblică asupra Numelui.

După concepţia biblică, Numele lui Dumnezeu este unul din atributele Sale, un loc teofanic, locul prezenţei Sale. Mai precis, invocarea Numelui lui Iisus universalizează harul întrupării Sale, permite oricărui om să şi-l însuşească personal, inima lui îl primeşte pe Domnul. Forţa prezenţei divine în Numele Său se descoperă ca o măreţie în sine; „Iată, eu trimit un înger înaintea ta..., fii cu luare aminte în prezenţa lui..., căci numele meu este în el".[75]

74 Vezi *Rugăciunea lui Iisus*, de un monah al Bisericii de Răsărit. Chevetogne, 1951. De asemenea, *Mărturisirea unui pelerin rus*, Neuchatel, 1948.

75 Ieş. 23, 20.

Numele este depus în înger, din acel moment el este purtătorul înfricoşător al prezenţei divine. Atunci cînd Numele divin este pronunţat asupra unei ţări sau asupra unei persoane, acestea intră în relaţie intimă cu Dumnezeu.

Invocarea Numelui lui Dumnezeu este însoţită de manifestarea Lui imediată, căci numele este o formă a prezenţei. De aceea, Numele lui Dumnezeu nu putea să fie pronunţat decît de către marele arhiereu în ziua lui Iom-Kippur, în Sfînta Sfintelor din Templul Ierusalimului. Întruparea face din orice om un astfel de jertfitor, dar omul este depozitarul unui nume în orice moment.

Numele de Iisus-*Iesuah* înseamnă Mîntuitor, *Nomen est Omen*, el conţine în potenţă energia mîntuirii: „numele Fiului lui Dumnezeu susţine lumea întreagă" spune Hermas,[76] căci El este prezent în lume şi noi Îl preamărim în Numele Său.

„Rugăciunea inimii" eliberează spaţiile ei şi-L atrage aici pe Iisus prin invocarea necontenită: „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine, păcătosul". În această rugăciune pe care o aflăm la vameşul din Evanghelie este cuprinsă întreaga Biblie, întregul ei mesaj redus la spiritualitatea lui esenţială: mărturisirea lui Iisus ca Domn, ca Fiu al lui Dumnezeu şi deci mărturisirea Treimii; apoi se vede adîncul căderii care invocă adîncul îndurării divine. Începutul şi sfîrşitul sînt aici concentrate într-un singur cuvînt încărcat de prezenţa sacramentală a lui Iisus în Numele Lui. Această rugăciune răsună necontenit în fundul sufletului, chiar fără voia conştientă a celui ce se roagă. La sfîrşit, Numele lui Iisus răsună de la sine şi dobîndeşte ritmul respiraţiei, se lipeşte oarecum de suflu; chiar şi în somn: „eu dorm, dar spiritul meu veghează".[77]

Iisus, atras în inimă, înseamnă liturghie interiorizată şi Împărăţia într-un suflet împăcat. Numele îl umple pe om ca un templu al Său, îl transformă în loc al prezenţei divine, îl hristifică. Aceasta este experienţa Sfîntului Pavel, pe care o poţi înţelege mai bine la lumina acestei rugăciuni: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine".

76 *Păstorul*, III, 4.
77 *Cîntarea Cîntărilor* 5, 2.

În prezent un mare număr de credincioşi din toate confesiunile găsesc un ajutor eficace în această practică esenţialmente biblică, care se descoperă a fi un loc ecumenic privilegiat de unitate şi de întîlnire în Numele lui Iisus: „Există oameni puternici ca Sfîntul Mihail: dar nouă, celor slabi, nu ne rămîne decît să ne refugiem în Numele lui Iisus", mărturiseşte Varsanufie.[78] Sfîntul Ioan Scărarul adaugă: „Loveşte pe vrăjmaş cu Numele lui Iisus, nu există armă mai puternică pe pămînt şi în ceruri".[79]

Invocarea Numelui lui Iisus este la îndemîna oricărui om şi în toate împrejurările vieţii. Ea pune Numele ca pe o pecete divină pe orice lucru, face din lume sălaşul Lui. Prin această rugăciune întreaga tradiţie preţioasă a isihasmului se adaptează omului, face să palpite în el mileniile de experienţă a celor mai mari duhovnici, face din el „omul-arbore", „omul-izvor", martor treaz şi unit cu toţi: „Rugaţi-vă pentru cei care nu ştiu, nu vor, şi, mai ales, pentru cei care nu s-au rugat niciodată", spunea Patriarhul Justinian, în 1953, în România, şi exhortaţia lui se aşază la nivelul rugăciunii lui Iisus.

Rugăciunea liturgică

Distincţia între rugăciunea minţii şi cea cu glas tare este mai mult teoretică. Pentru cei vechi, psalmodia era expresia firească a rugăciunii interioare, „psalmodia inimii".

Rugăciunea Bisericii s-a format în mănăstiri. Ea ritma în chip admirabil zilele şi nopţile unei comunităţi monastice. Poporul nu participa la acestea decît parţial, duminica şi în zilele de sărbătoare, ceea ce impunea laicilor un efort de interiorizare, pentru a se afla în acelaşi ritm de rugăciune de-a

78 Corespondenţa dintre Varsanufie şi Ioan. Vezi *Rugăciunea lui Iisus*, p. 26, 27.
79 *Scara*, treapta 20.

lungul timpului de lucru şi osteneală în lume. La început euharistia nu se celebra decît Duminica, ziua Domnului; în zilele săptămînii se oficiau utrenia, vecernia şi ceasurile urmînd regula rugăciunilor de la Sinagogă. Aceasta era rugăciunea de laudă, extinsă la toate zilele săptămînii, acţiune de mulţumire inspirată din contemplarea „lucrurilor minunate ale lui Dumnezeu" (*mirabilia Dei*).

Binecuvîntarea zilei semnifică faptul că omul restituie în fiecare zi, tuturor lucrurilor, sensul lor biblic: acela de a fi creaturi ale lui Dumnezeu, destinate laudei Lui: „Binecuvîntaţi, căci pentru aceasta aţi fost chemaţi la viaţă".[80]

Iar seara, binecuvîntarea nopţii exprimă uimirea omului: cu toate înfrîngerile, el este încă în viaţă, mai poate să-i mulţumească lui Dumnezeu, căci Acesta l-a ajutat. Ziua trăită se prezintă astfel ca o părticică din Istoria Sfîntă, din iconomia divină a mîntuirii în care omul şi-a îndeplinit datoria dată lui de Dumnezeu. Aceasta dobîndeşte un accent al veşniciei şi, ca un spic de grîu, ea poartă soarele în fiecare din boabele ei şi se înclină sub greutatea propriei măsuri.

Ceasurile III, VI, IX marchează orele 9, 12 şi 15 ale zilei şi realizează întreita revenire spre Dumnezeu în mijlocul preocupărilor omeneşti, o pauză care deschide timpul asupra dimensiunilor lui liturgice şi cereşti. Slujba Ceasului I şi a Pavecerniţei, care încep şi sfîrşesc ziua, îşi au ultimul lor acord la jumătatea nopţii, în slujba Miezonopticii, care înseamnă veghea spiritului, aşteptarea fecioarelor înţelepte; a nu te uita pre sine, a nu uita de Mirele care vine deja şi care stă la uşă. SfIntul Ioan Gură de Aur vorbeşte profund despre casa creştină ca de un loc al rugăciunii, care face din ea o *ecclesia domestica*: „casa ta să fie o biserică; scoală-te la miezul nopţii. În timpul nopţii, sufletul este mai pur, mai uşor: slăveşte-ţi Stăpînul. Dacă ai copii, trezeşte-i să se unească cu tine într-o rugăciune comună".[81] Chiar şi cel care-şi iroseşte timpul şi îl

80 I Petru 3, 9.
81 *Omilii despre Fapte*, 26, 34.

omoară este pomenit, chemat la aceste privegheri şi rugăciuni. Ele poartă în pomenirile lor în faţa lui Dumnezeu grijile oamenilor şi nepăsările lor, suferinţele, tristeţile şi bucuriile lor. Orice moment din timpul nostru se întinereşte şi se reîmprospătează la acest contact de foc al spiritului în rugăciune. Cursa nebună a acelor ceasornicului se opreşte în amiaza nemişcată a Iubirii, cadranul tainelor liturgice realcătuieşte timpul şi-l răscumpără. Timpul se îndreaptă spre plinirea lui. Fiecare din părticelele lui, astfel ritmate, apare plină de sens şi creatoare a noului absolut, cîntă şi vesteşte Împărăţia.

Rugăciunea liturgică, regulă a oricărei rugăciuni

Rugăciunea Bisericii poartă freamătul revelaţiei biblice, ea vine din totalitatea Adevărului şi în el culminează. De aceea, orice regulă de rugăciune debutează printr-o invocare a Sfintei-Treimi şi include rostirea Crezului.

Dacă nevoile de moment inspiră în mod natural rugăciunea individuală, dimpotrivă, rugăciunea liturgică departicularizează şi pătrunde în conştiinţa colectivă, conform sensului cuvîntului liturghie care înseamnă lucrare publică. Ea învaţă adevăratul raport între mine şi ceilalţi, face să se înţeleagă expresia „iubeşte pe aproapele tău ca pe tine însuţi", ajută să ne desprindem de noi înşine, să facem a noastră rugăciunea umanităţii. Prin aceasta destinul fiecăruia devine prezent în noi.

Litaniile antrenează pe credincios dincolo de el însuşi, spre comuniunea cu ceilalţi, apoi spre cei absenţi, spre cei suferinzi, spre cei în agonie. Rugăciunea îmbrăţişează oraşul, neamurile, umanitatea şi cere pacea şi unitatea tuturor. Orice izolare, orice separaţie individuală distonează în această simfonie perfectă: format liturgic, orice spirit ştie din experienţă că nu poate sta singur în faţa lui Dumnezeu şi că se mîntuieşte pentru ceilalţi, cu ceilalţi, liturgic. Pronumele liturgic nu este niciodată la singular.

Liturghia filtrează astfel orice tendinţă subiectivă, emoţională şi pasageră; plină de o emoţie sănătoasă şi de o viaţă afectivă puternică, ea oferă forma ei încheiată, devenită perfectă de-a lungul secolelor şi a tuturor generaţiilor care s-au rugat în acelaşi fel.

Precum zidurile unui templu poartă amprenta tuturor rugăciunilor, ofrandelor, mijlocirilor, cuvintele rugăciunilor liturgice, de-a lungul mileniilor, poartă suflul a nenumărate vieţi omeneşti. Aud vocea Sfîntului Ioan Gură de Aur, a Sfîntului Vasile, a Sfîntului Simeon şi a atîtor altora, care s-au rugat cu aceleaşi rugăciuni şi au lăsat în ele urma spiritului lor evlavios şi mă ajută să regăsesc flacăra lor, să mă asociez rugăciunii lor.

Totodată, dacă rugăciunea liturgică dă măsura şi regula oricărei rugăciuni, ea solicită, de asemenea, rugăciunea spontană, personală în care sufletul cîntă şi vorbeşte liber Domnului său. Liturghia ne învaţă aceasta chemîndu-ne pe fiecare pe nume ca fiind unic şi fiecare este chemat să-şi mărturisească *crezul*: eu cred. Chiar şi în cadrul liturgic, această mărturisire pune accentul pe actul cel mai personal posibil, nimeni neputînd să o facă în locul meu. Textele rugăciunii acordează sufletul şi-l împing la o conversaţie directă şi intimă care-şi păstrează întreaga valoare proprie.

Dificultăţile şi opreliştile

Dificultatea cea mai frecventă şi pe care fiecare o cunoaşte din experienţă este arta foarte delicată de a acorda lumea noastră fizică, conţinutul ei mişcător, agitat, încărcat de grijile momentului prezent, cu conţinutul rugăciunii liturgice sau al rînduielii noastre personale. Dar în spatele acestei tensiuni foarte reale, de a căuta acest acord dificil, se ascunde adeseori o surdă rezistenţă, un fel de ispită foarte rafinată.

De obicei ea aduce argumentul sincerităţii: ştii, nu te afli pentru moment într-o stare de rugăciune şi dacă te forţezi rişti să profanezi sacrul, fiindcă oricum ai rămîne dispersat.

exterior, absent şi, în cele din urmă, plictiseala şi apăsarea sufletului ar triumfa.

Trebuie, într-adevăr, ca în acest caz să aştepţi momentul inspiraţiei, cu riscul de a nu-l afla niciodată?

Pentru a suprima în germene această formă de tentaţie şi de a îndepărta orice neînţelegere, este bine să sesizezi că rugăciunea comportă o stare preliminară, un aspect ascetic de *efort*.

Iată experienţa unui eremit: „Eu cred că nu există lucru mai greu decît rugăciunea. Cînd omul vrea să se aşeze la rugăciune tocmai atunci vrăjmaşul, demonii, caută să-l împiedice... rugăciunea cere luptă pînă la ultima suflare".[82]

Există, de asemenea, rezistenţa firii, care vine de la lenevirea şi greutatea sufletului. Toată această latură întunecată a fiinţei umane ne face să înţelegem, după Origen: „că un singur sfînt prin rugăciunea sa este mai puternic în luptă decît o mulţime de păcătoşi".[83] În altă parte, acelaşi autor aruncă în treacăt constatarea că urcarea unui munte înalt este obositoare".[84]

Rugăciunea are astfel propria ei luptă: ea nu este străină de „violenţa" cu care se ia Împărăţia, violenţă faţă de om, pe care-l aruncă la pămînt, în stare de adoraţie, dar şi violenţă faţă de Dumnezeu, care Îl face să se plece spre pămînt şi spre omul în rugăciune".[85]

„Cu moartea pre moarte călcînd", aşa îşi poartă orice rugăciune crucea ei, prin trudă ea învinge truda, pentru a ţîşni la sfîrşit liberă şi uşoară. Partea trupului e legată de nevoinţe: postul, îngenunchierile, metaniile ajută la adunarea duhului, acordează duhul ca pe un instrument muzical.

Marii înduhovniciţi spun că trebuie depăşit mai întîi momentul dificil al începutului, prin citirea atentă a psalmilor. Să

82 *Patericul*. Vezi Stolz, *Asceza creştină*, p. 159.
83 *Omilii la Numerii*, 25, 2.
84 P. G. 12, 743 B.
85 „Stăpînul s-a plecat spre pămînt şi Şi-a regăsit chipul", N. Cabasila, *Viaţa în Iisus Hristos*, p. 28.

facem „ca şi cum" inspiraţia nu ar lipsi şi minunea harului se realizează. Stareţul Ambrozie de la Optina zicea: „În fiecare zi citiţi un capitol din Evanghelie şi cînd sînteţi cuprinşi de nelinişte, citiţi din nou pînă vă liniştiţi; dacă neliniştea revine, citiţi din nou Evanghelia".[86]

Sfinţii Părinţi ne învaţă că Duhul este *dar* şi cererea Lui, singura care n-a rămas niciodată fără răspuns. Aceasta este epicleza rugăciunii, invocaţia care atinge însăşi natura Celui care se dăruieşte şi-L incită să se manifeste.

Dar încă o dată, „pentru ce să ne rugăm? Oare Dumnezeu nu ştie ce ne trebuie?" Această obiecţiune vizează rugăciunea de cerere, mijlocirea. Or, Evanghelia nu face nici o distincţie între formele rugăciunii şi afirmă cu claritate: „Orice veţi cere de la Tatăl în numele Meu, vă va da vouă", şi încă: „Dacă doi dintre voi îşi vor uni glasul pentru a cere orice, se va da lor de către Tatăl Meu".[87]

Nu se află unire cu adevărat decît într-un al treilea, în voinţa lui Dumnezeu, care doreşte unitatea şi atunci, după Evanghelie, un astfel de acord înduplecă vrerea Tatălui. Dumnezeu ne ascultă rugăciunea, o corectează şi face din ea un element care se adaugă la hotărîrea Sa. Insistenţa aproape violentă a văduvei din Evanghelie smulge un răspuns care pune în relief puterea credinţei. Sfîntul Pavel imploră de trei ori pe Dumnezeu de a binevoi să-i scoată ghimpele din trup. Din viaţa Sfîntului Serafim aflăm o povestire despre rugăciunea pe care o face sfîntul pentru sufletul unui păcătos condamnat. Zi şi noapte, sfîntul era în rugăciune, se lupta cu dreptatea divină şi, deşi lovită de fulger, rugăciunea lui de foc, tocmai prin curajul ei, a făcut să triumfe milostivirea lui Dumnezeu, şi păcătosul a primit iertarea. Poate că infernul depinde, de asemenea, de violenţa iubirii sfinţilor şi *apocatastaza* este aşteptată de Dumnezeu ca urmare a rugăciunilor noastre...

86 P. Cetvericov, *Optino* (în rusă), Paris, 1926.
87 Ioan 15, 16; Mt. 18, 19.

Avem noi timp suficient pentru a ne ruga? Desigur, şi încă mult mai mult decît credem. „Cîte momente de toropeală, de neatenţie pot deveni momente de rugăciune, de aşa manieră încît noi să devenim atenţi, prezenţi faţă de fiinţe şi lucruri. Chiar grija, dacă ea se deschide în dialog cu Dumnezeu, dacă este contestatară, dacă se încredinţează Lui. I se poate oferi lui Dumnezeu chiar şi oboseala care ne împiedică să ne rugăm, chiar şi neputinţa de a ne ruga".[88] Tocmai în aceste stări frecvente de singurătate, de slăbiciune, Numele lui Iisus poate deveni un strigăt de chemare interioară pentru a veni lîngă noi, pentru a fi lumina care să dea sens unei munci monotone, sunetul realului pentru a mişca visarea, în sfîrşit, binecuvîntarea fiinţelor şi lucrurilor.[89] „Aducerea aminte de Dumnezeu, chiar fără să fi formulat un singur cuvînt, este deja rugăciune şi ajutor", spune Sfîntul Varsanufie.[90]

Totodată, „la ceasul cînd duhul rătăceşte este mai bine să citeşti decît să te rogi", pînă în clipa cînd „Duhul învaţă el însuşi inima".[91] De aceea, explică Sfîntul Isaac „rugăciunea este cheia care deschide înţelegerea Scripturii".[92]

IV – LECTIO DIVINA, CITIREA BIBLIEI

„Răsăritul soarelui să te găsească cu Biblia în mînă". Această exclamaţie a lui Evagrie exprimă foarte bine tradiţia patristică. Canonul 9 al Sinodului „trullan", prescrie preoţilor să-i iniţieze pe credincioşi în cea mai mare intimitate cu Biblia. Sfîntul Ioan Gură de Aur insistă foarte energic: „Eu nu sînt călugăr, vor spune unii dintre voi... Dar aici este greşeala voastră de a socoti că citirea Scripturilor nu priveşte decît pe monahi, în timp ce aceasta *vă este mult mai necesară vouă*, celor care vă aflaţi în mijlocul lumii. Mai rău decît a nu citi

88 Olivier Clément, *Mărturia credinţei* în *Contacts*, 1961.
89 Ibidem.
90 *Filocalia* (în rusă), vol. II, 584.
91 Sfîntul Isaac, Wensinck, *op. cit.*, p. 299, 62.
92 Ibidem, p. 220.

Scriptura nu este alta decît a socoti citirea ei inutilă", – „practică satanică",[93] striga el.

„Revenind de la Biserică, soţul va trebui să repete ceea ce s-a citit acolo; şi se va pregăti astfel, pe lîngă masa materială, cea spirituală".[94] Şi Sfîntul îndeamnă a se studia acasă pasajul care trebuie să fie citit la Biserică, şi de a avea grijă să ne obişnuim copiii cu lectura atentă şi zilnică a Sfintei Scripturi.[95]

Pentru Origen,[96] citirea nu se adaugă vieţii ca un simplu exerciţiu, ci formează o parte organică a vieţii spirituale, şi transformă viaţa zilnică în citire vie a Cuvîntului, în locul unde Verbul vorbeşte neîncetat. Ea conduce lupta şi suişul sufletului şi prin această citire sufletul devine *anima ecclesiastica* şi omul, după Clement al Alexandriei,[97] devine „teodidact".

În Pravila Sfîntului Pahomie, Scriptura hrăneşte spiritul monahilor, toată ziua. În timpul orelor de lucru, ei cîntă şi recită Scriptura şi seara, toţi laolaltă, ascultă comentariul. Recitarea pe de rost a Scripturii era o practică curentă. Pentru Sfîntul Nil, foamea de Scriptură măsoară fiinţa noastră spirituală,[98] pentru Sfîntul Isaac: „Meditaţia constantă asupra cuvîntului este lumina sufletului".[99]

Dar un alt avertisment din partea Sfinţilor Părinţi este acela de a nu profana Cuvîntul făcînd din el un obiect de speculaţie sau de cunoaştere pentru cunoaştere, căci: „A înţelege că ascetul şi rugăciunea sînt ca o interogaţie căreia Domnul îi răspunde printr-o descoperire a sensului Scripturilor".[100] De asemenea, un tropar de la Ceasul al nouălea

93 *Omilie la Matei* 2, 5.
94 *In. Gen. Serm.* 6, 2.
95 *In Ephes.* 21, 2 - 3.
96 P. G. 13, 166.
97 *Strom.*, 1, 20.
98 P. G. 79, 213 C.
99 Wensinck, *op. cit.*, p. 61.
100 *Vedenia* II, 1 - 4.

zice: „Între cei doi tîlhari, crucea Ta a apărut ca o balanţă a dreptăţii, unul din talere înfundîndu-se în iad, sub greutatea blasfemiei, celălalt *uşurîndu-se de păcate pentru a cunoaşte cuvîntul lui Dumnezeu*".

Citirea presupune deci „starea de rugăciune", care maturizează înţelegerea cuvîntului: „Rugăciunea face ca Dumnezeu să lumineze spiritul pentru a-l face să înţeleagă ceea ce citeşte". Dumnezeu S-a făcut om „pentru a ne fi mai intim decît sufletul", pentru a ne face să „avem mintea lui Hristos"[101] ca să ascultăm propria Lui lectură, adevărată, cea a Evangheliilor. De aceea, pentru Nicolae Cabasila „Evanghelia Îl *înfăţişează* pe Hristos Însuşi şi ne ajută să ne săturăm ochii şi inima de Cel care ne atrage numai spre El şi să ne unim numai cu El".[102] Pentru Sfîntul Justin, Scriptura operează marea întîlnire,[103] şi orice martir dă mărturia unei citiri corecte prin moartea lui.

Metoda esenţială pentru a citi Scriptura, după Nicodim Aghioritul, este de a merge „de la cuvîntul scris la cuvîntul esenţial" şi în această mutaţie, decisivă pentru viaţa spirituală, comentariile patristice apar ca un ghid sigur.

Părinţii Bisericii trăiau Biblia, gîndeau şi vorbeau prin ea, cu acea admirabilă pătrundere care merge pînă la identificarea fiinţei lor cu substanţa biblică însăşi. Dacă mergi la şcoala lor, vei înţelege repede că, citit şi ascultat, Cuvîntul conduce totdeauna spre Persoana vie a Verbului. Sfîntul Ioan Gură de Aur se roagă astfel înaintea Cărţii Sfinte: „Doamne Iisuse Hristoase, deschide-mi ochii inimii ca să înţeleg şi să împlinesc voia Ta". De asemenea, Sfîntul Efrem sfătuieşte: „Înaintea oricărei lecturi, roagă-te şi imploră-L pe Dumnezeu ca *El să se descopere ţie*". Iar Sfîntul Atanasie declară: „În cuvintele Scripturii se află Domnul, a Cărui prezenţă demonii nu o pot îndura".[104]

101 Filip. 2, 5.
102 *Viaţa în Hristos*, P. G. 150, 501 A.
103 *Dialog*, 91, 94.
104 P. G. 27, 45

S-ar putea spune că pentru Sfinţii Părinţi, Biblia *este* Hristos, fiindcă fiecare din cuvintele ei ne pune în prezenţa Sa: „El, pe care-L caut în Scripturi", mărturiseşte Sfîntul Augustin.[105]

Deja Clement al Alexandriei arată că trebuie să ne hrănim din seminţele vieţii conţinute în Biblie, aşa cum ne hrănim cu Euharistia,[106] dar cel care fixează sensul mîncării din Scriptură este Origen,[107] iar tradiţia îi urmează; se consumă „euharistic" „cuvîntul tainic frînt".[108] Ieronim spune asemenea: „Noi mîncăm trupul Lui şi bem sîngele Lui în divina euharistie, dar şi prin citireaScripturilor"[109] Sfîntul Grigorie de Nazianz asimilează lectura cu consumarea Mielului pascal.

Această manieră euharistică de a consuma Cuvîntul presupune *epicleza* oricărei citiri. Cuvîntul este viu prin Duhul care odihneşte în el, aşa cum s-a sălăşluit în Fiul la Botează. Trebuie deci să citim Scriptura în dimensiunea Paracletului, care este aceea a trupului lui Hristos, al Bisericii, al Tradiţiei în care Cuvîntul vorbeşte. Dumnezeu a vrut ca Hristos să formeze Trupul în care cuvintele Sale vin să răsune ca nişte cuvinte vii; trebuie deci ca Scriptura să fie citită în Hristos, în lăuntrul Lui, în Biserică citită şi ascultată. Numai Biserica păstrează Cuvîntul, fiindcă ea posedă duhul care a dictat-o, învaţă Origen.[110]

În timpul Liturghiei, poporul este invitat să asculte mai întîi şi apoi să consume Cuvîntul prezent. Auzirea zideşte poporul lui Dumnezeu, formează sintaxa euharistică pregătită să consume verbul, să între în comuniune substanţială cu Cuvîntul.

Evanghelia Sfîntului Luca[111] ne spune că Hristos „deschide mintea" ucenicilor săi, arătîndu-le cum trebuie să citească

105 *Confes*. II, 2.
106 *Strom*. I, 1.
107 P. G. 13, 130 - 134.
108 Origen, P. G. 13, 1734, vezi de asemenea, Sfîntul Ioan Gură de Aur, *In Gen. Serm*., 6, 2; Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Oratio*, 14, 16.
109 *In Eccles*. 3, 13.
110 *In Mat*., 14.

Biblia pentru a descoperi în ea „tot ceea ce s-a scris despre Mine", „şi începînd de la Moise şi de la toţi profeţii, le explică, în toate Scripturile, cele cu privire la El". Astfel, Domnul „deschidea sensul Scripturilor" şi revela că Biserica este în întregime *icoana verbală a lui Hristos*.

Citind Scripturile se poate distinge sensul prefigurativ tipologic şi împlinirea profeţiilor în timpul mesianic al venirii lui Hristos. Se poate, de asemenea, sesiza înţelesul istoric şi eshatologic şi împlinirea Istoriei care se revarsă în Împărăţie. Dar cel care oferă metoda meditaţiei bisericeşti este cultul divin în care Cuvîntul este vestit, cîntat, rugat şi trăit. Cultul se prelungeşte în viaţa credincioşilor şi se regăseşte în *lectio divina* zilnică ce continuă a fi o formă de rugăciune şi de comuniune. Aici Dumnezeu vorbeşte, intervine in viaţa fiecărui om, îl invită să ia drumul în compania îngerilor şi a apostolilor. O asemenea lectură stă la baza fiinţei şi ea constituie desăvîrşirea existenţei. După Sfîntul Ioan Gură de Aur, citirea Scripturilor este sacerdoţiul laicilor şi-i conduce la sfinţenie.

De aceea, în orice lectură şi meditaţie asupra textului, trebuie să se evite cumplita secătuire prin raţionalizarea, dar şi suprimarea oricărei reverii emoţionale.

Putem să facem cu uşurinţă dintr-un text un cadavru, noi nu-i putem da viaţă, aceasta vine numai din prezenţa lui Dumnezeu.

Se poate citi Biblia continuu, tot anul, se poate alege o carte sau se urmăreşte o temă de-a lungul tuturor cărţilor; se poate medita pe un verset sau un singur cuvînt. orice metodă este bună de vreme ce lectura biblică alimentează viaţa noastră spirituală. La inteligenţă se adaugă contemplaţia. Cutare descriere evocă realităţi istorice, contemplaţia percepe adîncurile lor tăcute. Plecînd de la istorie, orice citire adevărată contemplă icoana Împărăţiei. Astfel, citirea deschide accesul la viaţa lui Dumnezeu,[112] dar ea impune, de asemenea, da-

111 24, 45.

toria de a comunica celorlalţi mesajul revelat.[113] *lectio divina* conduce la apostolat, căci „cuvîntul" după Sfîntul Pavel, „constă într-o dovedire a duhului şi a puterii".[114]

V – PREOŢIA UNIVERSALĂ A LAICILOR ÎN TRADIŢIA ORIENTALĂ

Traducerile greceşti ale textelor ebraice vechi-testamentare (ca versiunea de Aquila) aplică adjectivul *laikos*, laic nu oamenilor, ci lucrurilor. De exemplu o „călătorie laică", un „pămînt laic", „pîinea laică"[115] (*laices panes* în Vulgata) sînt lucruri „profane", care nu sînt destinate serviciului la Templu.[116]

Primul document creştin care menţionează cuvîntul „laic" este Epistola către Corinteni evocată de Sfîntului Clement din Roma (în jurul anului 95). Ea vorbeşte de purtarea oamenilor din popor după „rînduieli laice". În secolul al treilea, cu Tertulian şi Sfîntul Ciprian în Africa de nord, termenul „laic" ia loc alături de cuvîntul „cleric". Aici avem deja, în germene, o interpretare juridică care opune pe „laic" „clerului". În sfîrşit, Sfîntul Ieronim (sec. V), prezintă nu o definiţie, ci o constatare net peiorativă: faţă de cler, pus de-o parte pentru lucrurile lui Dumnezeu, laicii sînt cei care robesc lucrurilor acestei lumi, se căsătoresc, fac negoţ, cultivă pămîntul, fac războaie, practică justiţia...

Dacă în Biblie cuvîntul „laic" este rar şi neprecizat, dimpotrivă, el conţine o noţiune foarte bogată şi foarte luminoasă de *laos*, popor al lui Dumnezeu. Alături de o preoţie funcţională, din casta sacerdotală levitică, Scriptura pune Preoţia universală a poporului lui Dumnezeu în totalitatea lui. De la darea Legii lui Moise, Domnul declară: „Pentru mine veţi fi un regat de preoţi (*mamleket kohanim*) şi un neam sfînt.[117]

112 Hermas, *Simil.* VIII, 6, 7.
113 Ibidem, X, 4.
114 I Cor. 2, 4.
115 I Sam. 21, 4.
116 I Sam. 21, 5 - 6, Ezechil 48, 15.

Textul grecesc traduce expresia „preoţie împărătească" prin „popor de preoţi" în slujba Împăratului ceresc. În Noul Testament, Sfîntul Petru reia expresia „Voi sînteţi neam ales, preoţie împărătească".[118]

Poporul lui Dumnezeu pus deoparte şi reunit cîndva în Templul din Ierusalim este asociat acum la *acta et passa Christi in carne*. De la regimul profetic, poporul, constituit în Biserică, trece la realitatea revelată; el este unit de acum în Hristos şi participă la sacerdoţiul şi regalitatea unică a lui Iisus. Hristos a făcut din toţi creştinii „o împărăţie a preoţilor care domnesc pe pămînt".[119]

Ideea unui popor profan nu are loc în Biblie, ea este absolut inimaginabilă. Scriptura ne învaţă constant şi ferm caracterul sacru şi sacerdotal al fiecărui membru al poporului.

Primele semne neliniştitoare apar deja la sfîrşitul veacului IV, fruct precoce al epocii lui Constantin...

Cei care slăbesc demnitatea Preoţiei Universale sînt laicii înşişi, iar Episcopii, în mod fatal, devin din ce în ce mai mult punctul de concentraţie al sacrului, al „consacrării". Se formează astfel o distanţă printr-o neînţelegere, o sărăcire progresivă a laicatului, prin redutabilul său refuz al darurilor Sfîntului Duh. Aceasta a fost marea „trădare a laicilor", trădarea naturii lor sacerdotale. Cei doi poli ai *laos*-ului, poporul lui Dumnezeu: cel al regelui creştin care protejează Biserica şi se intitulează „episcop pentru cele dinafară" şi „diacon ecumenic", (aceasta era titlul împăraţilor Bizanţului) şi cel al monahului care trăieşte în lucrurile lui Dumnezeu, aceşti doi poli salvgardează demnitatea harismatică a laicilor, dar restul, ceea ce se află între aceşti doi poli, cade într-un gol, de data aceasta realmente *profan*; masa, deşi botezată se identifică cu lucrurile lumii acesteia, regăseşte sensul vechi-testamentar al cuvîntului „laic", aplicat lucrurilor şi devine ea însăşi unul din

117 Ex. 19, 6.
118 I Pet. 2, 9.
119 Apocalipsa 5, 10.

lucrurile profane ale acestei lumi. La această stare de decădere rapidă se aplică termenul peiorativ de *βιωτικοι* şi de *ανιεροι* : cei care trăiesc în lume şi care sînt străini lucrurilor sfinte. De acum încolo, definiţia laicului este negativă: un laic este un element pasiv de pură receptivitate, el nu are nimic a face în Biserică (afară de contribuţia financiară) căci nu există pentru el funcţie ecleziatică, nu există slujire, nici harisme...

Or, *Epistola către Diognet* (începutul sec. III), afirmă: „Fiecare vieţuieşte în patria lui ca şi străinii domiciliaţi aici. Orice pămînt străin le este patrie şi orice patrie un pămînt străin. Ei îşi petrec viaţa lor pe pămînt, dar de fapt sînt cetăţeni ai Cerului". Acest text nu face decît să accentueze învăţătura Sfîntului Pavel: credincioşii, laicii sînt aleşi ai lui Dumnezeu şi împreună cetăţeni cu sfinţii; ei nu au cetate aici, jos. Se poate constata o reducere vertiginoasă a acestei demnităţi a „sfinţilor" (adică a celor chemaţi la sfinţenie), la starea profană a celor care nu se preocupă decît de lucruri lumeşti. Aceasta este extrema profanare a sacrului.

În faţa acestei decăderi, adevărata Tradiţie rămîne totuşi neschimbată: ea se află în dogme, în conştiinţa sacramentală şi liturgică, în învăţămîntul bogat şi explicit al Părinţilor Bisericii.

Preoţia universală nu implică nici o opoziţie faţă de preoţia funcţională a clerului. Iar aceasta, la rîndul ei, nu este o emanaţie a laicatului, o delegare de tip congregaţionalist. Biserica a primit o structură ierarhică din instituţia Celor Doisprezece, conform planului divin. Poporul este diferenţiat de Dumnezeu în „principiul său sacerdotal", prin intermediul slujirilor harismatice. Episcopul este ales din poporul său, el este din trupul şi sîngele lui sacerdotal, el nu vine să formeze o structură deasupra, căci el este o parte organică a trupului, într-o unitate ontologică a tuturor membrilor. Dar originea lui este divină şi se exercită în virtutea succesiunii apostolice. Orice candidat este promovat de Dumnezeu: „Eu v-am ales pe voi şi v-am rînduit".[120] Puterea sacramentală de a săvîrşi Sfintele

Taine şi, mai ales, de a fi martor apostolic al Euharistiei, puterea de a promulga definiţiile doctrinale – *charisma veritatis certum* – aparţine episcopatului în virtutea apostolicităţii Bisericii. Aceasta este, de asemenea, harisma pastorală de a conduce Trupul, Regalitatea preoţilor, către a Doua Venire cu Slavă. Imagine vie a lui Hristos, episcopul nu are decît o singură putere adevărată: aceea a iubirii, a singură putere de convingere: mucenicia sa. Cum spune magnific acest frumos cuvînt: „Noi nu sîntem stăpînii credinţei voastre, ci slujitorii bucuriei voastre".

Se poate observa bine esenţialul tradiţiei răsăritene, ea nu este nici egalitarism antiierarhic, nici sfîşiere clericalistă a Trupului unic, în două, ci participarea sacerdotală a tuturor la unicul Preot divin prin intermediul celor două preoţii. Fiecare este rînduit de Dumnezeu, şi ceea ce-l deosebeşte de lume şi de orice perspectivă profană este această origine dumnezeiască a slujirii.

Ceea ce s-a concentrat în Unul singur, în Hristos, unicul Preot, s-a dezvoltat în Trupul Său: Preotul se îndreaptă spre Împărăţie şi spre Preoţia universală a preoţilor. Paştele şi Parusia încă nu se acoperă perfect; de aici coexistenţa celor două preoţii: fără amestecare şi fără despărţire şi mai ales în afara oricărei opoziţii imposibile. Hristos cel unic se realizează în diferenţierea harismelor şi a slujirilor.

Astfel, tradiţia nu degenerează niciodată în confuzie, ci afirmă net egalitatea naturii: toţi sînt mai înainte de toate membrii egali ai Poporului lui Dumnezeu. Prin cea de-a „doua naştere", Botezul, toţi devin preoţi, şi în sînul acestei egalităţi sacerdotale se produce diferenţierea funcţională a harismelor. Aceasta nu înseamnă o nouă „sfinţire", ci o hirotonie pentru o nouă slujire a celui care era deja consacrat, deja schimbat în natura lui odată pentru totdeauna, avînd deja primită fiinţa lui sacerdotală.

120 Ioan 15, 16.

Taina Mirungerii (confirmarea, în Occident), aşază pe toţi cei botezaţi în aceeaşi natură sacerdotală de *hiereis*. Din această egalitate identică, unii sînt aleşi, retraşi şi aşezaţi printr-un act divin, episcopi şi presbiteri.[121] Aceasta este *diferenţa funcţională* a slujirilor, care suprimă orice diferenţă ontologică de natură şi face imposibilă orice ruptură între clerici şi laici. Canonistul Balsamon, sec. XII, menţionează opinia că hirotonia episcopală comportă o absolvire plenară a păcatelor, care ar însemna un al „doilea botez" şi deci ar schimba natura. O asemenea doctrină nu a fost niciodată acceptată în Tradiţie, fiindcă aceasta ar institui o diferenţă.

Posibilitatea de a reduce un preot la starea laică, prin autorizaţia vieţii conjugale, demonstrează tocmai contrariul. În acest caz, clericul depune slujirea funcţională şi rămîne preot al Preoţiei universale, el nu suferă nici înainte, nici după, vreo schimbare ontologică. Această afirmaţie capătă relief în prezenţa a două tradiţii care traduc, fiecare la rîndul ei, principiul „paternităţii divine". Una urcă la Sfîntul Ignatie al Antiohiei[122] pentru care orice episcop este *părinte* prin funcţia lui liturgică; prin apă şi prin Duh el regenerează filiaţia divină".[123] O altă tradiţie urcă la „părinţii pustiei". Aceştia sînt marii duhovnici-laici, ale căror harisme nu sînt funcţionale, ci personale. Un *părinte duhovnicesc* este un teodidact, învăţat de Dumnezeu şi călăuzit de Duhul. Simpli călugări, ei erau „părinţii duhovniceşti" ai tuturor.

Astfel, dacă episcopul participă la Preoţia lui Hristos prin funcţia lui sacră, orice laic face acest lucru prin însăşi fiinţa lui; el participă la Preoţia unică a lui Hristos prin *fiinţa lui sfinţită*, prin *natura lui sacerdotală*. În vederea acestei dem-

121 Noul Testament foloseşte termenul de episcop şi presbiter pentru a desemna slujirea particulară a clerului şi păstrează termenul de *hiereu* pentru preoţia credincioşilor. Acest cuvînt grecesc desemnează preoţia iudaică. Hristos a abolit pe hiereu ca o castă distinctă. Toţi creştinii au devenit hierei, preoţi ai Preoţiei împărăteşti şi universale.
122 Magn. 3, 1.
123 Apocalipsa 2, 17.

nităţi, de a fi preot în chiar natura lui, orice botezat este pecetluit cu daruri, uns de Duhul în esenţa lui însăşi. Trebuie subliniată cu putere substanţa, ontologia, natura sacerdotală a oricărui credincios. Orice laic este preot prin existenţa lui, el oferă ca jertfă întreaga lui viaţă şi întreaga lui fiinţă.

O strînsă corespondenţă între „iniţierea" credincioşilor (botez, mirungere) şi hirotonia preoţilor confirmă cele de mai sus. Într-adevăr, rugăciunea din ziua a opta, după botez, menţionează „punerea mîinilor lui Dumnezeu", care-l aşază pe cel botezat în „demnitatea chemării sublime şi cereşti". Culoarea albă a cămăşii baptismale este culoarea preoţiei celor două Testamente; se înţelege că, din raţiuni practice, numai clerul a păstrat acest veşmînt. Ritualul tunderii înseamnă consacrarea totală în slujba Bisericii; deci, toţi, clerici şi laici, toţi sînt consacraţi. Pentru un băiat, tradiţia veche prescria o procesiune în jurul Sfintei Mese, fapt ce corespunde demnităţii de preot al Preoţiei universale. După Sfîntul Ipolit din Roma,[124] cel botezat primeşte sărutul păcii (ca şi episcopul), ca cel ce este demn de noua lui stare – *dignus effectus est*. Cu privire la „pietricica albă" ce poartă gravat numele cel nou,[125] Ipolit precizează că acest nume este pronunţat în timpul Euharistiei; el simbolizează admiterea în Împărăţie, este numele făpturii celei noi, membru al Preoţiei împărăteşti. Uimitoarea înrudire liturgică a acestor ritualuri cu hirotonia clerului subliniază cu putere demnitatea sacerdotală a oricărui botezat.

Iniţierea (cele trei mari taine ale credincioşilor) introduce pe toţi şi pe fiecare în „ordinea sacră", în ierarhia sacră a poporului, diferenţiată doar în slujirile funcţionale.

Această perfectă egalitate de natură a tuturor membrilor Bisericii răspunde caracterului funciarmente omogen al spiritualităţii ortodoxe. Aşa cum nu există nici o despărţire între o Biserică învăţătoare şi una învăţată, ci este Biserica totală

124 Trad. Apost.
125 P. G. 33, 1012 A. B.

care învaţă Biserica, tot aşa şi în totalitatea învăţăturii ei, Evanghelia se adresează tuturor şi fiecăruia. Rugăciunea, postul, citirea Scripturilor, disciplina ascetică se impun astfel tuturor, în mod egal. De aceea, laicatul realizează foarte exact starea *monahismului interiorizat*. Înţelepciunea lui constă în a-şi asuma maximalismul eshatologic al călugărilor, trăind în lume – şi poate tocmai datorită acestei chemări – aşteptînd, ca şi călugărul, cu bucurie şi nerăbdare, Parusia.

Ca exemplu de monahism interiorizat, comun tuturor, se poate menţiona vechea tradiţie care vedea în perioada logodnei un noviciat monastic, cu scopul pregătirii tinerilor pentru „Preoţia conjugală". Astfel, după ritualul răsăritean al încoronării (Taina cununiei), cununile celor logodiţi erau păstrate timp de şapte zile după care preotul dădea binecuvîntarea pentru a se pune capăt timpului de abţinere a celor doi soţi. De asemenea, în Rusia de altădată, soţii plecau imediat după cununie, de la biserică, într-o mănăstire. Aici ei se iniţiau un timp în viaţa monastică, cu scopul de a se iniţia mai bine în noua lor chemare conjugală, în *Preoţia lor conjugală*.

Nicolae Cabasila, mare liturgist laic din secolul XIV, şi-a intitulat tratatul asupra Sfintei Taine: „Viaţa în Hristos", Ioan de Kronstadt, preot de o mare sfinţenie la începutul veacului XIX, descrie în *Viaţa mea în Hristos* experienţa lui euharistică; toate acestea arată că adevărata patrie a sufletelor ortodoxe este Biserica Tainelor liturgice. Nicolae Cabasila parafrazează chiar din Fapte şi zice: „Căci prin Sfintele Taine noi trăim, ne mişcăm şi sîntem".[126] Taina Mirungerii este Taina preoţiei universale. Asupra omului nou-născut prin Botez, Sfîntul Duh coboară pentru a-i infuza darul faptelor. Mirungerea este Taina puterii care ne înarmează ca „ostaşi" şi „atleţi ai lui Hristos", cu scopul de „a da mărturie fără frică şi fără slăbiciune", cu scopul de a realiza apostolatul iubirii harismatice. Sfîntul Chiril al Ierusalimului spune catehumenilor: „Duhul Sfînt vă înarmează pentru luptă... El va veghea asupra voastră ca peste proprii lui ostaşi" şi „voi vă veţi ţine tari împotriva oricărei puteri potrivnice".[127] Orice laic este mai întîi de toate un luptător.

126 N. Cabasila, *Viaţa în Hristos*, p. 27.

Ungerea cu Sfîntul Mir a tuturor părţilor trupului (în tradiţia răsăriteană) simbolizează limbile de foc ale Cincizecimii. Această ungere este însoţită de formula sacră: „Pecetea darului Sfîntului Duh" deci orice laic este pecetluit în toată fiinţa lui cu daruri, este deci o fiinţă în întregime *harismatică*.

Rugăciunea aşezată în chiar inima Tainei, precizează scopul acestor daruri: „Ca să-ţi slujească Ţie în orice faptă şi în orice cuvînt". Aceasta este consacrarea întregii vieţi slujirii laice, slujire esenţialmente eclezială.

Caracterul totalitar, absolut al consacrării este pus în relief în ritualul tunderii, rit identic cu cel al intrării în tagma monahală. Rugăciunea este: „Binecuvîntează şi pe robul Tău care începe să-şi tundă părul capului său". Sensul simbolic este clar, aceasta înseamnă ofranda totală a vieţii.

Accentul eshatologic al rugăciunii întăreşte acest sens: „ca să-Ţi aducă slavă şi să vadă bunătăţile Ierusalimului în toate zilele vieţii sale". Astfel, toate momentele vremii se deschid asupra dimensiunii lor eshatologice, toate actele şi toate cuvintele sînt spre slujirea Împăratului. Trecînd prin tundere, orice laic este un monah al monahismului interiorizat, supus la toate exigenţele absolute ale Evangheliei.

Epiclezei Tainei, cererii Sfîntului Duh, Tatăl ceresc răspunde prin trimiterea Sa care îmbracă pe botezat în Hristos, îl „hristifică". În rugăciunea asupra Sfîntului Mir episcopul cere: „Aşa Dumnezeule, pecetluieşte-i pe ei (viitorii confirmaţi, mirunşi, «hristoşi») cu pecetea neprihănirii; ei vor purta în imina lor pe Hristos pentru a fi *sălaş al Treimii*". se poate nota aici treimocentrismul Ortodoxiei, echilibrul trinitar fiind bine subliniat: pecetluit prin Duhul, devenit hristofor, pentru a fi locuinţă treimică.

127 P. G. 33, 996, 1009.

La o slujbă, alegerea textului biblic este deja un comentariu. În timpul Tainei Ungerii, se citesc ultimele versete ale Evangheliei după Sfîntul Matei „mergeţi dar şi învăţaţi toate neamurile". Din această citire porunca Domnului se adresează deci oricărui creştin pecetluit, oricărui laic, şi aceasta pentru ca el să poată împlini harul pe care i-l oferă Taina: „el trebuie să propovăduiască altora ceea ce a primit la Botez". Alături de misionarii acreditaţi, orice pecetluit este „un om apostolic", prin toată viaţa lui, cel botezat este chemat la o mărturisire neîncetată.

Ideea unui popor pasiv este în contradicţie flagrantă cu eclesiologia patristică; Preoţia universală a credincioşilor participă la cele trei puteri: conducere, învăţătură şi sfinţire.

Primul Sinod de la Ierusalim, din vremea apostolilor,[128] reuneşte toate elementele constitutive ale Bisericii. „Apostolii, bătrînii şi fraţii". Formula „părutu-s-a nouă şi Duhului Sfînt", devine formula consacrată pentru toate Sinoadele ecumenice şi acest „nouă" este colegial, referindu-se la Trupul Bisericii în totalitate. Cei care alcătuiesc Sinodul sînt episcopi, dar ei poartă în ei tot Trupul şi puterea lor supremă nu se exercită decît la nivelul tainei *consensului* unanim; episcopii acţionează *ex consensu ecclesiae*. Cum declară foarte bine enciclica Patriarhilor răsăriteni în 1848: „La noi, inovaţiile nu au putut fi introduse nici de patriarhi, nici de sinoade; fiindcă la noi salvgardarea[129] religiei rezidă în trupul întreg al Bisericii, adică în poporul însuşi, care vrea să păstreze credinţa intactă".[130] Laicii nu sînt *judecătorii (eriteis)* credinţei, promulgarea definiţiilor doctrinale fiind harisma proprie episcopatului; dimpotrivă, laicii sînt *apărătorii* credinţei. „Pavăza" este Biserica în totalitatea sa şi tocmai pentru aceasta capacitatea de a distinge adevărul de eroare, „de a

128 Fapte 15.

129 Faptul de a proteja, de a apăra, cuvîntul grec folosit aici, implică ideea unuia care poartă pavăza.

130 *Mansi* 40, 407, 408.

verifica şi de a mărturisi"[131] este dată tuturor. Această apărare constituie însăşi datoria sfîntă a fiecărui laic. Se cunoaşte acest rol încă de la criza ariană din secolul IV, sau, mai tîrziu, secolul XV, dar mai ales în secolele XVI şi XVIII în Rusia de sud-est, cînd confreriile ortodoxe salvează puritatea credinţei şi alcătuiesc adevărate întăriturii ale Adevărului faţă de episcopatul care bătea în retragere. *Consensul* Preoţiei universale face apel, în cazul cînd colegiul episcopal este slab, la colegiul episcopal luminat prin Duhul Sfînt.

În actele de cult, *axios* „vrednic este", atunci cînd se hirotoneşte un preot, sau *aminul final*, sînt ca o semnătură sfîntă a Trupului în totalitatea sa pe toată lucrarea Bisericii. În timpul Liturghiei, orice credincios este împreună liturghisitor cu episcopul; poporul participă activ la anaforaua euharistică, la epicleză (totdeauna se foloseşte pluralul; preotul formulează cererea în numele tuturor: „Te rugăm, Te chemăm..." şi apoi el este martorul apostolic al miracolului împlinit). Comuniunea de duh între celebrant şi obşte este totală şi răspunde sensului cuvîntului *liturghie* care înseamnă lucrare comună.

În învăţămînt, şi acesta este un fapt particular al Ortodoxiei, profesorii de teologie sînt cel mai adesea laici. Slujirea Cuvîntului se leagă de harisma hirotoniei, dar episcopii deleagă pe unii laici aleşi, cu puterea de a învăţa şi de a predica în virtutea harismei Preoţiei universale. În societatea sacralizată a Bizanţului, Împăratul are puterea de a aduna Sinodul şi predica imperială ocupă un loc firesc. Se cunosc, de asemenea, în secolul XVI, frumoasele omilii ale lui Nicolae Cabasila, laic şi mare liturgist. Se poate menţiona, de asemenea, numele lui Chiril din Filea, un isihast arzător, căsătorit şi tată de familie. În Grecia actuală, laicii sînt trimişi de Sinod în misiuni apostolice; ei învaţă şi predică în Biserici; aici ei îşi exercită harisma lor sacerdotală.

În spaţiul temporal, într-o diocezã, cele care administrează sînt consiliile parohiale şi eparhiale. episcopul este un părinte

131 Tes. 5, 19 - 21.

spiritual, păstor şi liturghisitor. Atunci cînd se întîmplă, ca în Grecia de azi, ca statul să exercite o supremaţie asupra organizării materiale a Bisericii, aceasta înseamnă că, *în principiu*, statul reprezintă aici poporul creştin.

În planul sfinţirii, starea monahală este cu totul independentă de orice hirotonie.[132] Îndrumarea duhovnicească a „stareţilor" nu este legată de preoţie. „Pneumaticii", „duhovnicii", călugări sau laici vieţuitori în lume, pe care oamenii îi numesc „oameni ai lui Dumnezeu" sau „nebuni pentru Hristos", se bucură de o autoritate spirituală foarte mare. Pe aceştia îi recunoaşte poporul ca îndrumători de conştiinţă; adesea, simpli călugări erau părinţi spirituali ai episcopilor şi ai patriarhilor. Această slujire pur harismatică nu va înceta niciodată să existe în Biserică, alături de slujirea preoţilor.

Laicii formează un mediu bisericesc care este deodată şi lumea şi Biserica. Ei nu au acces la puterea de a acorda mijloacele harului (putere sacramentală a clerului); dimpotrivă, sfera lor este „viaţa de har" şi „starea de har". Prin simpla lor prezenţă în lume ca „fiinţe sfinţite", ca „preoţi", în chiar substanţa lor de „sălaşuri ale Treimii", Preoţia universală a laicilor deţine puterea sacrului cosmic, a liturghiei cosmice: în afara zidurilor templului, laicii continuă liturghia Bisericii. Prin prezenţa lor activă, laicii introduc adevărul dogmelor trăite, în social şi în raporturile umane, şi alungă astfel elementele demonice şi profane ale lumii.

Mai mult chiar decît o participare activă la puterile Bisericii, Sfinţii Părinţi subliniază o întreită demnitate a laicilor. Sfîntul Macarie Egipteanul spune: „Creştinismul nu este deloc ceva mediocru, este o mare taină. Cugetă la propria ta noblеţe..., prin Mirungere, toţi devin *împăraţi*, *preoţi* şi *profeţi* ai cereştilor taine".[133]

Demnitatea împărătească este de natură ascetică; este stăpînirea spiritualului asupra materialului, asupra instinctelor şi

132 Episcopatul, după dreptul canonic, este incompatibil cu treapta monahală a „schimei mari".
133 P. G. 34, 624 B. C.

pulsaţiilor cosmice ale trupului, eliberarea de orice determinare venită din lume. Sfîntul Ecumenius spune aceasta în expresia: „Împăraţi prin stăpînirea patimilor noastre".[134] Sfîntul Grigorie de Nyssa precizează de asemenea: „Sufletul îşi arată împărătească-i demnitate în libera dispunere de dorinţe sale, aceasta fiind inerent numai împăratului; a domina totul este propriu firii împărăteşti".

Demnitatea împărătească este astfel „modul" existenţial, calitatea împărătească de a stăpîni, de a fi propriul tău stăpîn şi domn. Conţinutul acestui mod se plasează în *demnitatea sacerdotală*. Sfîntul Pavel sfătuieşte să ne oferim trupurile ca jertfă vie, ceea ce constituie „cultul raţional",[135] a face din fiinţa noastră şi din existenţa ei un cult, o liturghie, o doxologie. Origen exprimă aceasta admirabil: „Toţi cei care au primit ungerea au devenit preoţi..., dacă îmi iubesc semenii pînă la a-mi da viaţa pentru ei şi mă lupt pentru adevăr pînă la moarte..., dacă lumea este răstignită pentru mine şi eu lumii, m-am dăruit ca jertfă şi devin preotul propriei mele existenţe"[136]... În acelaşi sens, Sfîntul Grigorie de Nazianz rezumă: „Noi sîntem preoţi prin dăruirea propriei noastre fiinţe în arderea duhovnicească".[137]

Pentru a defini *demnitatea profetică*, Sfîntul Ecumenius adună toate demnităţile într-o singură lucrare: „Împăraţi prin stăpînirea patimilor noastre, preoţi pentru jertfirea trupurilor noastre, *profeţi* prin instruirea în marile taine".[138] Sfîntul Teofilact adaugă: „Profet, pentru că el vede ceea ce ochiul nu a văzut".[139] Conform Bibliei un profet este acela care, sensibil la „planurile lui Dumnezeu" în lume, sesizează mersul providenţial al istoriei sub ochiul lui Dumnezeu. Eusebiu din Cezareea, în a sa *Demonstraţie evanghelică* ,[140] scrie: „noi ar-

134 P. C. 118, 932.
135 Romani 12, 1.
136 P. G. 12, 521 - 522.
137 P. G. 44, 1149, C.
138 P. G. 118, 932 C. D.
139 P. G. 114, 812.

dem parfumul profeţiei în tot locul şi aducem ca jertfă fructul înmiresmat al unei teologii practice". Iată o magnifică definiţie a laicatului: prin toată fiinţa sa, în toată existenţa sa, să devină o asemenea teologie vie, *teofanică*, loc luminat al prezenţei, al Parusiei lui Dumnezeu.

Parcurgînd tradiţia patristică, se poate desena cu mari trăsături un anumit „tip" de laic. Acesta este mai înainte de toate om de rugăciune, o fiinţă liturgică: omul lui *Sanctus* şi al *Trisaghionului*, cel care-şi rezumă viaţa prin acest cuvînt al psalmului: „cînta-voi Dumnezeului meu pînă ce voi fi". Ava Antonie[141] vorbeşte de un om de o mare sfinţenie şi care exersa în veac profesia de medic. El dădea săracilor tot ceea ce-i prisosea şi cînta toată ziua Trisaghionul, unindu-se cu corul îngerilor. Ne face astfel să ne gîndim la tipul de sfînt pe care îl numim *fără de arginţi*, adică dezinteresat; el îşi exercită medicina ca pe o formă a Preoţiei, ca preot. Să ne gîndim de asemenea, la „bunul medic" al lui Camus, dar aşa cum ar trebui văzut astăzi ...

Acum, în ţările comuniste, unde Biserica este redusă, mai mult ca oricînd, doar la viaţa liturgică, această dezgolire devine o chemare atît de puternică pentru a se recentra totul pe unicul necesar. Este nevoie de o viaţă liturgică, de a deveni un templu, de a prelungi liturghia în existenţa zilnică, de a face din viaţă o liturghie necontenită, de a prezenta oamenilor fără credinţă un chip, un surîs liturgic. În condiţiile tragice ale ultimei încordări, Biserica învaţă mai întîi cum să ne rugăm, cum să participăm la luptă printr-o mărturisire tăcută, cum să ascultăm „tăcerea Cuvîntului", cu scopul de a-L face mai puternic decît orice cuvînt compromis.

Conform vechii tradiţii, Sfîntul Mihail oferă pe altarul de Sus „miei de foc", adică sufletele martirilor. Mărturisirea lor nu este neapărat spectaculară. Preot al lumii, laicul practică

140 P. G. 22, 92 - 93.
141 P. G. 65, 84.

harisma deosebirii duhurilor şi spune „nu" oricărei încercări demonice. Ceilalţi care se află „sub jertfelnic",[142] strigă „pînă cînd, Doamne..." Biserica poate face din toată bogăţia culturii umane o icoană splendidă a Împărăţiei lui Dumnezeu, dar ea poate, de asemenea, să fie dezgolită pînă la martiriu şi „goală să urmeze pe Hristos gol..."

În timpul liturghiei, episcopul adună rugăciunile şi ofrandele credincioşilor şi le aduce Tatălui, pronunţă epicleza din partea tuturor. Dar şi prezenţa laicului în lume este o epiclezăperpetuă. Ea, sfinţind orice părticică din lumea aceasta, contribuie la pacea de care vorbeşte Evanghelia, aspiră la „sărutarea păcii" liturgice. Urmînd slujbele, rugăciunile lui fac cereri pentru ziua care vine, pentru pămîntul şi roadele lui, pentru truda oricărui om. În catedrala imensă, care este universul lui Dumnezeu, omul, preot al vieţii lui, muncitor sau savant, face din tot ceea ce este uman ofrandă, cîntare, doxologie.

Un laic este un *martor ocular* al Învierii lui Hristos. Astfel este învăţătura liturgică şi sensul slujbei din noaptea Sfintelor Paşti. Taina liturgică depăşeşte simpla comemorare, ea „reprezintă" evenimentul, devine eveniment în sine. În faţa poporului, Hristos cel înviat apare conferind oricărui credincios demnitatea apostolică de martor.

Tocmai de aceea, un laic este şi un „om apostolic"[143] în felul lui. Conform marilor înduhovniciţi, el este cel care răspunde finalului Evangheliei Sfîntului Marcu: cel care calcă peste şerpi, vindecă orice boală, mută munţii şi învia morţii, dacă aceasta este voia lui Dumnezeu. El trebuie doar să-şi trăiască credinţa pînă la capăt şi va ajunge la sfîrşit neclătinat.

Trebuie o atitudine de reculegere în tăcere, de umilinţă, dar totul să fie pătruns de o dragoste arzătoare. Sfîntul Isaac, Sfîntul Ioan Scărarul spuneau că trebuie să iubeşti pe Dumnezeu cum îţi iubeşti logodnica şi să fii îndrăgostit de toată

142 Apocalipsa 6, 9.
143 Sfîntul Maxim Mărturisitorul, P. G. 90, 913. Cf. Luca, 10, 19.

creaţia lui Dumnezeu, cu scopul de a descifra în toate lucrurile rînduiala lui Dumnezeu. După Merleau-Ponty: „omul este condamnat la sens";[144] noi vom zice invitat să-şi trăiască credinţa: să vadă ceea ce nu se vede, să contemple înţelepciunea lui Dumnezeu şi absurditatea aparentă a istoriei, să devină lumină, revelaţie, profeţie.

Uimit astfel de existenţa lui Dumnezeu – „lumea este plină de treime" –, un laic este, de asemenea, un pic nebun de nebunia de care vorbeşte Sfîntul Pavel; numai umorul atît de ciudat al „nebunilor pentru Hristos" este capabil să sfărîme seriosul apăsător al nenumăraţilor doctrinari. Un laic este, de asemenea, un om pe care credinţa îl eliberează de „marea frică a veacului XX", frica de bombă, de cancer, de comunism, de moarte; a cărui credinţă este totdeauna o anumită manieră de a iubi lumea, o manieră ultimă de a urma pe Domnul pînă la coborîrea în iad. În mod cert, nu dintr-un sistem teologic, ci poate doar din adîncul infernului e posibil să se nască şi să se impună o speranţă zguduitoare, plină de bucurie.

Creştinismul, în măreţia mărturisitorilor şi a martirilor, în demnitatea oricărui credincios, este mesianic, revoluţionar, exploziv. În Împărăţia Cezarului, ne este poruncit să căutăm şi să aflăm ceea ce nu se află: Împărăţia lui Dumnezeu. Această poruncă înseamnă exact că noi trebuie să transformăm chipul lumii acesteia, să-i schimbăm chipul care devine icoană a Împărăţiei. A schimba lumea înseamnă ca ea să treacă de la ceea ce nu are încă – şi tocmai prin aceasta ea este încă această lume – să treacă deci la cea în care se transfigurează şi prin aceasta devine altceva: Împărăţia.

Chemarea centrală a Evangheliei invită la violenţa creştină care, doar ea, asaltează Împărăţia lui Dumnezeu. Vorbind de Sfîntul Ioan Botezătorul, Mîntuitorul face referiri la acest fel de violenţă. Astfel, Sfîntul Ioan nu este numai un martor al

144 *Fenomenologia percepţiei*, p. XIV.

Împărăţiei, el este deja un loc în care lumea este învinsă şi în care Împărăţia este prezentă. El nu este doar o voce care o anunţă, el este vocea ei. Prietenul Mirelui, cel care se micşorează pentru ca Celălalt, Iubitorul de oameni dumnezeiesc, să crească şi să se arate. A fi adevăratul laic înseamnă a fi cel care, prin toată viaţa lui, prin ceea ce este deja prezent în el, anunţă pe Cel Ce vine; a fi cel care, după Sfîntul Grigorie de Nyssa, plin de „beţia sobră" strigă oricărui trecător: „vino şi bea"; cel care spune împreună cu Sfîntul Ioan Scărarul această frază atît de într-aripată în bucuria ei: „Dragostea Ta a rănit sufletul meu şi inima mea nu mai suferă flăcările Tale; înaintez cîntîndu-Ţi..."[145]

Evanghelia ne vorbeşte de violenţi care se silesc să ia Împărăţia. Unul din semnele sigure ale apropierii ei este unitatea lumii creştine. În această aşteptare a ultimelor împliniri, speranţa, marea speranţă creştină, prinde viaţă. Rugăciunea tuturor Bisericilor se înalţă pentru a formula *epicleza ecumenică*, pentru a invoca Duhul Sfînt şi pogorîrea Lui peste miracolul posibil al unităţii. Aceasta este dorinţa noastră arzătoare, rugăciunea noastră fierbinte. Destinul lumii depinde de răspunsul Tatălui, dar acesta este suspendat de transparenta noastră sinceritate, de curăţenia inimii noastre.

Iisus Hristos, prin dăruirea totală de Sine-Însuşi, a revelat preoţia perfectă. Imagine a tuturor perfecţiunilor, el este unicul Arhiereu suprem, El este, de asemenea, şi unicul Laic suprem.

Tocmai de aceea, rugăciunea Lui arhierească poartă dorinţa tuturor sfinţilor: de a slăvi Treimea Sfîntă cu un gînd şi cu o inimă şi de a uni pe toţi oamenii în jurul unui singur Potir.

Iubirea dumnezeiască de oameni ne aşteaptă să împărţim această bucurie care nu este numai din această lume; ea inaugurează deja Praznicul Împărăţiei.

145 P. G. 88, 1160 B.

VI – ÎNĂLŢAREA MISTICĂ

Sfîntul Pavel menţionează foarte pe scurt răpirea pe care a avut-o şi cu această ocazie spune esenţialul vieţii creştine: „Cunosc un om *în* Hristos".[146] Răpirea nu este decît un har particular, deloc indispensabil şi niciodată căutat. Dimpotrivă, orice botezat este un astfel de „om în Hristos". Se consideră că această expresie paulină desemnează starea mistică, ceea ce ar vrea să spună că nimeni nu este exclus şi că mistica creştină este sacramentală:[147] nimeni nu este mistic în afara Euharistiei. Într-adevăr, Botezul inaugurează mistica prin naşterea lui Dumnezeu în suflet: „cînd se naşte Răscumpărătorul, se face ziuă în miezul nopţii".[148] El ia în stăpînire acest loc şi nu încetează în a-l adînci. *Epistola către Diognet* spune: „Logosul care se naşte totdeauna în inima sfinţilor" se naşte şi creşte. Sfîntul Grigorie de Nyssa precizează: „copilul Iisus creşte sub diferite chipuri, urmînd măsura fiecăruia, El se manifestă ca un copil, ca un adolescent ori ca un om mare".[149]

După Sfîntul Maxim Mărturisitorul, misticul este acela în care se manifestă cel mai bine naşterea Domnului. La fel pentru Sfîntul Ambrozie: „fiecare suflet care creşte, concepe şi naşte Cuvîntul lui Dumnezeu..., după trup există o mamă a lui Hristos, dar după credinţă, Hristos este fructul nostru al tuturor[150] şi aşa îşi defineşte şi Sfîntul Pavel obligaţia lui pastorală: „ca Hristos să ia chip în voi".[151]

Urmărind progresia descrisă de Sfîntul Grigorie de Nyssa, Hristos devenit „om deplin", în sufletul uman, aceasta înseamnă Botezul avansat în Euharistie, extinsă la întreaga viaţă a credinciosului: „Dacă ascultă cineva glasul meu şi îmi deschide, eu voi intra la el, voi cina cu el şi el va cina cu mine".[152] Aici este mai mult decît o naştere, este comuniune, în care omul „în Hristos", devine o părticică din trupul Său, mădular viu: „aceeaşi virtute la amîndouă mesele (terestră şi cerească), acelaşi oaspete în amîndouă lumile: sus, palatul nupţial, jos drumul spre Împărăţia nupţială şi, în sfîrşit, Mirele. „Taina aceasta mare este, strigă Sfîntul Pavel, pentru a arăta măreţia acestei uniri: căci acestea sînt nunţile mistice, Mirele divin se uneşte cu Biserica sa"[153] şi cu tot sufletul omenesc.

Imaginii pauliene a „capului", Cabasila îi substituie „inima triumfătoare şi debordantă", izvor nesecat al tezaurului iubirii. De aceea, Euharistia îşi are locul în tema biblică a Nunţilor mistice. „Omul durerii", se descoperă „om al doririi", veşnicul Iubitor, dumnezeiescul Iubitor de oameni. Doar Hristos este cel care iubeşte şi care naşte iubirea şi intră în inima noastră pentru ca noi să reînviem în El. Cabasila descoperă aici o evidenţă simplă şi limpede: „sufletul uman are sete de infinit. Ochiul a fost creat pentru lumină, urechea pentru sunet, orice lucru cu scopul său şi dorirea sufletului pentru a se înălţa către Hristos".[154] iubirea lui Dumnezeu se apleacă spre pămînt şi se însoţeşte cu elanul omului care urcă.

În urcarea sa „omul în Hristos" află dimensiunea liturgică a istoriei; aceasta suprimă orice alunecare şi îl readuce spre realitatea ascunsă. La cuvîntul Sfîntului Pavel: „Dumnezeu şi-a cîştigat poporul Său pentru lauda slavei Sale",[155] răspunde Apocalipsa unde, se pare, singura ocupaţie serioasă a oamenilor este aceea de a „se închina şi a preamări". Aceasta înseamnă că orice doxologie, euharistie, acţiune de mulţumire „răscumpără vremea", ceea ce vrea să spună că e o deschidere spre „prezentul etern". „Dă-ne nouă pîinea cea

146 II Corinteni 12, 1.
147 Nicolae Cabasila îşi intitulează tratatul asupra Sfintelor Taine *Viaţa în Hristos*.
148 Kirkegaard, *Papiers*, 1849, p. 122.
149 *In Cant. Or.* III, P. G., 44, 828.
150 În Ev. S. Lucæ, II, 26.
151 Gal. 4, 19.
152 Apocalipsa 3, 20.
153 N. Cabasila, *Viaţa în Hristos*, p. 109.
154 Ibidem, p. 79.
155 Ef. 1, 14.

spre fiinţă", vrea să spună: darurile Împărăţiei să ne fie date de pe acum, de aici, de jos, de astăzi. Aceasta nu este doar o speranţă a vremii pentru viitorul ei, ci o cerinţă a imediatului, *hic et nunc*. Se intră în rai astăzi, atunci cînd omul este sărac şi răstignit, spune Leon Bloy.[156]

Evanghelia după Matei, vorbind de judecata de obşte, subliniază caracterul decisiv al momentului prezent. De îndată ce Veşnicia se inserează în timp, dispersarea dispare şi odată cu ea schizofrenia timpului fragmentat.

Se înţelege imensa importanţă a deschiderii prezentului asupra veşniciei din clipa în care se constată că omul Istoriei trăieşte în afara timpului. Într-adevăr, printr-o foarte stranie alienare, omul acestei lumi trăieşte în trecut, în amintirile sale, ori în aşteptarea viitorului său; cît despre momentul prezent, el caută să evadeze, îşi exersează inventivitatea cu scopul „de a ucide mai bine" timpul. Acest om nu trăieşte deloc în aici şi acum, ci în reverii de care el este inconştient. Or adagiul ascetic afirmă: „ceasul pe care îl trăieşti, datoria pe care ţi-o faci acum, omul pe care-l întîlneşti *în acest moment* sînt cele mai importante din viaţa ta". Acestea sînt aşa fiindcă trecutul şi viitorul, în dislocarea lor abstractă, sînt inexistente şi nu au acces la veşnicie; acestea nu converg decît spre momentul prezent şi nu sînt date decît celui care se face totalmente prezent în acest moment. Numai în aceste clipe se poate atinge şi trăi, sub chipul prezentului veşnic. „Memorialul" liturgic ne învaţă clar acest lucru. El suprimă trecutul revolut, face actuală totalitatea istoriei şi o poartă în faţa Tatălui, o introduce în dimensiunea prezentului care actualizează ceea ce se află înainte şi după. În „memoria" Tatălui totul este prezent, actual, fremătînd de viaţă.

Eliberarea liturgică de apăsarea vremii, apăsare provocată de dimensiunile ei inexistente, face să se nască în om prezenţa dumnezeiască şi-i ingăduie să o recunoască. Fiindcă Maria-Magdalena îşi caută Dumnezeul după imaginea rămasă în ea,

156 *Femeia sărmană*.

neschimbată şi prin aceasta inexistentă, ea nu Îl recunoaşte îndată pe Domnul la mormînt.

Un călugăr a scris recent *Prezenţa lui Hristos* .[157] El povesteşte o zi petrecută cu Iisus, o zi obişnuită, atît de diferită totuşi de zilele oamenilor. Se vede aici un fel de osmoză şi de continuitate între actele umane ale Domnului şi propriile noastre acte. Trăind Evanghelia în lucrurile cele mai umile ale vieţii cotidiene, te poţi apropia surprinzător de Iisus şi de oameni deodată. O rugăciune ţîşneşte spontan: „Nu îngădui să fie Cuvîntul Tău în viaţa mea ca un sanctuar pe care nişte gratii l-ar izola de casă şi de stradă".[158]

Este foarte clar că nu este vorba nicicum „de reguli de viaţă", adesea foarte rău adaptate la viaţa reală, ci de un stil de viaţă, de spiritualitatea atentă la tainica şi multiforma prezenţă a lui Hristos Care ne aşteaptă şi Care aşteaptă de la noi un oarecare geniu al invenţiei, cu scopul de a-L recunoaşte şi de a-L urma pînă la iad şi mai încolo. O asemenea zi are valoarea unei parabole evanghelice trăită şi care deschide o serie infinită, eternitatea actuală a momentelor prezente. Dacă cei înduhovniciţi au vorbit mult de „scară", tocmai pe anumite scări trebuie să se coboare spre oameni pentru a afla acolo înălţări, cu toţii împreună spre Cel care ne aşteaptă.

Cuvîntul asupra judecăţii de pe urmă impresionează prin simplitatea lui, dar acesta îl face cu atît mai redutabil. Singura acuzaţie este aceea de a nu fi fost atent, de a fi fost insensibil la prezenţa lui Hristos în orice fiinţă suferindă, în orice fiinţă umană. Tocmai această recunoaştere o aşteaptă Hristos de la om.

„După Dumnezeu, socoteşte pe orice om ca pe Dumnezeu", spuneau Sfinţii Părinţi; ei ştiau, în locul salutărilor obişnuite, să salute în orice om, în orice trecător necunoscut, chipul uman al lui Dumnezeu. Avva Appolo spunea uceni-

157 Un călugăr din Biserica Răsăritului, *Prezenţa lui Hristos*, Chevetagne, 1960.

158 *Prezenţa lui Hristos*, p. 36.

cilor săi: „Cînd un călător sau un oaspete vine la noi în vizită, faceţi metanie înaintea lui. Nu în faţa omului, ci în faţa lui Dumnezeu. Căci scris este: ai văzut pe fratele tău, ai văzut pe Dumnezeul tău".[159] O asemenea atitudine nu este niciodată o reţetă sau o regulă, ci un stil care structurează omul dinlăuntru şi exprimă unica sete nestinsă după Hristos. Cel care ştie să spună fiecăruia: „bucuria mea", se adresează omului ca loc al lui Dumnezeu, şi de aceea bucuria lui este deplină. În acesta situaţie, omul nu numai că nu dispare, ci se descoperă mai mult decît om, comuniune vie, om – Dumnezeu.

Păstorul lui Hermas reaminteşte că oricine va fi omis să ajute un om în întristarea sa va fi responsabil pentru pierderea acestuia.[160] Şi Sfîntul Maxim Mărturisitorul avertizează că noi vom da seama „de răul săvîrşit", dar mai ales pentru binele neglijat şi pentru că nu iubim pe aproapele nostru".[161] Dacă Evanghelia acuză orice cuvînt rostit fără rost, agrafonul citat de Didym al Alexandriei merge mai departe: „de orice cuvînt bun pe care nu l-au rostit vor da seama în ziua judecăţii".[162] „În seara vieţii, vom fi judecaţi în legătură cu Iubirea", notează Sfîntul Ioan al Crucii.

Se ştie că evlavia iudeilor Vechiului Testament era constituită pe audiţie: „Ascultă, Israel!" Cuvîntul structurează istoria. Dar deja, pentru aceiaşi iudei, timpul reîmprospătării mesianice, eshatologia înlocuieşte audiţia prin viziune. Nu se mai spune, „ascultă", ci „ridică ochii şi vezi". De asemenea, Evanghelia face auzit cuvîntul lui Iisus, invită la a-l asculta, dar îndată ce istoria este depăşită, „inimile curate vor vedea pe Dumnezeu".

În momentul martiriului, diaconul Ştefan vede cerul deschis şi „slava lui Dumnezeu, iar pe Iisus stînd de-a dreapta lui Dumnezeu".

159 *Patericul*.
160 *Simil*. X, 3, 4.
161 P. G. 90, 936, A. B.
162 Roesch, *Agrapha*, 13.

G. Kittel[163] subliniază că în momentul Învierii auzirea trece la viziune şi marchează inaugurarea Parusiei şi intrarea în timpul eshatologic. Norul luminos însoţeşte Exodul, acoperă Cortul Sfînt, umple Templul, revelează sălaşul Shekinahului - slava lui Dumnezeu, locul prezenţei Sale manifeste.

De aceea, cei ce-L înconjoară pe Hristos schimbat la faţă au fost marii vizionari ai Vechiului Testament, Moise şi Ilie, ca să mărturisească despre aceeaşi lumină dumnezeiască. Lumina taborică anticipează lumina Parusiei şi a veacului viitor.

Viaţa spirituală conduce la contemplaţia inefabilului unde lumina este obiect, dar şi mijloc al viziunii. Nimburile sfinţilor în iconografie arată luminozitatea trupurilor ca stare normativă ontologic.

Ei sînt revelaţi pe icoane; în timpul vieţii manifestările harismelor exteriorizate sînt rare, sînt foarte particulare. Spiritualul rămîne interiorizat, dens, centrat pe inima şi înălţările spiritului, vizibile doar lui Dumnezeu singur.

Văzut de sus, un sfînt este ţesut în întregime din lumină; dar văzut de jos el nu încetează niciodată să lupte: „Nu vom fi acuzaţi că n-am săvîrşit minuni", spune Sfîntul Ioan Scărarul, dar va trebui să dăm seama lui Dumenezeu de faptul că n-am plîns necontenit păcatele noastre".[164] Iar Sfîntul Isaac: „Pocăinţa este cutremurarea sufletului în faţa porţilor Împărăţiei".[165]

Fără a încerca vreo imitaţie oarecare, omul urmează pe Hristos, reproduce în interior imaginea Sa: „Curăţenia inimii este iubirea celor slabi care cad".[166]

Sufletul mistic se dilată şi se răspîndeşte într-o iubire cosmică, îşi asumă răul universal, trece prin agonia din Ghetsimani şi se ridică la acea altă vedere care depăşeşte orice

163 *Istoria religiilor şi creştinismul primar*.
164 *Scara*, treapta VII.
165 Wensinck, p. 310.
166 Sfîntul Isaac, *Capete*.

judecată: „Cel care este curăţit vede sufletul aproapelui său". Cel asemenea vede pe cel asemenea: „Cînd cineva vede pe toţi oamenii buni şi cînd nimeni nu se prezintă în ochii lui ca necurat, atunci se poate spune că acela este cu adevărat curat cu inima". „Cînd vezi pe fratele tău pe cale să păcătuiască, aruncă-i pe umeri mantia iubirii tale".[167] O astfel de iubire este lucrătoare, căci ea „poate schimba însăşi substanţa lucrurilor".[168]

Aceasta nu înseamnă trecerea de la patimi la înfrînare, de la plăcut la har, ci trecerea de la frică la iubire: „Cel desăvîrşit alungă frica, dispreţuieşte răsplata şi iubeşte din toată inima".[169]

Sufletul se ridică mai presus de orice semn determinat, mai presus de orice reprezentare şi de orice imagine. Multiplul lasă loc unicului şi simplului. Sufletul, imagine, oglindă a lui Dumnezeu, devine sălaş al lui Dumnezeu. Elevaţia mistică îl îndreaptă spre Împărăţie: „Dacă darul înţelepciunii este cunoaşterea realităţilor, nimeni nu va fi numit înţelept dacă nu va cuprinde şi lucrurile viitoare".[170] „Un înduhovnicit din timpurile din urmă", spune Sfîntul Isaac, „primeşte harul care i se potriveşte". Aceasta este viziunea iconografică a „liturghiei divine".

Corul ceresc al îngerilor în care „oaia cea pierdută", umanitatea, ia loc, stă în faţa Mielului mistic al Apocalipsei, înconjurat de întreitul cerc al sferelor. Pe fondul imaculat al lumii cereşti traversează purpura imperială a Patimii, strălucirea Amiezii celei fără de apus, culoarea iconografică a iubirii dumnezeieşti îmbrăcată în umanitate. Aceasta este reîntoarcerea omului la demnitatea cerească. În momentul Înălţării lui Hristos, aceasta a făcut să ţîşnească strigătul îngerilor:

167 Sfîntul Isaac, *Capete*, CXV.
168 Sfîntul Ioan Gură de Aur, P. G. 61, 273.
169 Sfîntul Isaac. Wensinck, p. 341.
170 Sfîntul Grigorie de Nyssa, P. G. 45, 580, C.

„Cine este acest Împărat al slavei?" Şi acum îngerii sînt într-un profund extaz în faţa tainei ultime: oaia cea pierdută devine una cu Păstorul. *Cîntarea Cîntărilor* cîntă nunta Cuvîntului şi a Porumbelului. Iubirea este magnetul, sufletul totdeauna atras cu putere se aruncă în tenebra luminoasă a lui Dumnezeu. Se simte aici neputinţa cuvintelor: tenebra luminoasă, beţie sobră, fîntînă de viaţă, mişcare nemişcată.

„Ai devenit frumos apropiindu-te de lumina Mea, apropierea ta a atras asupra ta participarea la frumuseţea Mea". „Apropiindu-se de lumină, sufletul devine lumină".[171] La acest nivel, nu mai este vorba de a afla despre Dumnezeu, ci de a-L primi şi de a te converti în El. „Ştiinţa devenită iubire" este de natură pur euharistică: „Vinul care veseleşte inima se numeşte după patimă sîngele vieţii" şi „via mistică revarsă beţia sobră".[172]

„Iubirea este Dumnezeu care lansează săgeata, Fiul Său Unul născut; după ce a umezit cele trei extremităţi ale vîrfului cu Duhul dătător-de-viaţă; vîrful este credinţa care nu numai că dirijează săgeata, ci pe Arcaş împreună cu ea".[173]

Sufletul transformat în porumbel de lumină urcă totdeauna. Orice achiziţie devine un nou punct de plecare. Har peste Har. „Odată pus piciorul pe scara pe care ajungi la Dumnezeu, nu înceta să urci..., fiecare treaptă deschizîndu-se mereu spre un alt dincolo".[174] Aceasta este scara lui Iacob.

La întîlnirea cu omul vin „nu numai îngerii, ci şi Domnul îngerilor". „Dar ce voi spune despre ceea ce este de negrăit; ceea ce ochiul nu a văzut, urechea nu a auzit, ceea ce la inima omului nu s-a suit, cum ar putea aceasta să fie exprimat în cuvinte?"[175]

171 Sfîntul Grigorie de Nyssa, P. G. 44, 896 A.
172 Ibidem, 828 B. C.
173 Ibidem, 852 A. B.
174 Ibidem, 401, A. B.
175 Sfîntul Simeon Noul Teolog, *Acţiune de mulţumire*, I 231 - 234. Sour-

Orice mişcare încetează, rugăciunea însăşi îşi schimbă natura. „Sufletul se roagă în afara rugăciunii".

Aceasta este isihia, tăcerea duhului, odihna lui care-i mai presus de orice rugăciune, pacea care depăşeşte orice. Aceasta este starea, „feţei către faţă", prelungită în veşnicie, cînd „Dumnezeu vine în suflet şi sufletul se revarsă în Dumnezeu". În această întîlnire faţă către faţă cu Cel ce vine, omul devine în sfîrşit ceea ce face din el eternitatea. Ajuns la capătul „ultimei doriri",

„El este despărţit de totul şi unit cu totul;
Nepătimitor, şi cu simţire atotstăpînitoare;
Îndumnezeit şi socotit de sine gunoiul lumii
Mai presus de toate, este fericit,
Dumnezeieşte fericit..."[176]

ces Chrétiennes 113, p. 324.

176 Evagrie, *Tratat despre rugăciune*. Concluzie. Vezi J. Hausherr, *Leçiile unui contemplativ*, Paris, 1969, p. 187.

CUPRINS

Prologul traducătorului 5
Introducere 9

PARTEA ÎNTÎI -A

ÎNTÎLNIREA 15
I – ATEISMUL 15
II – CREDINŢA 41
III – DIMENSIUNILE VIEŢII SPIRITUALE . . . 49
IV – RISCURILE IGNORANŢEI ÎN ARTA ASCETICĂ 53
V – ELEMENTELE CONSTITUTIVE ALE VIEŢII SPIRITUALE 57
VI – DESPRE NATURA SAU DESPRE ESENŢA VIEŢII SPIRITUALE 60
VII – DIFERITELE VÎRSTE ALE VIEŢII SPIRITUALE 63

PARTEA A II-A

OBSTACOLUL ŞI LUPTA 67
I – NEGAŢIILE RĂULUI ŞI AFIRMAŢIILE BINELUI 67

II – CELE TREI ASPECTE ALE RĂULUI ŞI ALE RĂUTĂŢII 74
III – INFERNUL ŞI DIMENSIUNEA INFERNALĂ A LUMII 78
Iconografia 78
IV – SUFERINŢA OAMENILOR 83
V – MESAJUL CINCIZECIMII 88
VI – PĂRINŢII PUSTIEI 94
VII – MONAHISMUL INTERIORIZAT . . . 112
1. Transmiterea mesajului 112
2. Caracterul universal al spiritualităţii monastice 114
3. Cele trei ispitiri, cele trei răspunsuri ale Domnului şi cele trei voturi monahale 118
4. Votul sărăciei în monahismul interiorizat al mirenilor 124
5. Votul castităţii 126
6. Votul ascultării 130
7. Unitatea creştină şi libertatea monastică 132
VIII – FIINŢA UMANĂ 133
IX – ASCEZA VIEŢII SPIRITUALE 137
X – EFORTUL ASCETIC 140
XI – CREŞTEREA VIEŢII SPIRITUALE 142
XII – PATIMILE ŞI TEHNICA ISPITIRII . . . 146

PARTEA A III - A

HARISMELE VIEŢII SPIRITUALE ŞI ÎNĂLŢAREA MISTICĂ 151
I – EVOLUŢIA SPIRITUALĂ ÎN ORIENT ŞI OCCIDENT 151
II – TRECEREA DE LA VECHIUL TESTAMENT LA CEL NOU 154
III – HARISMELE ÎN VIAŢA SPIRITUALĂ . . 158
1. Darul deosebirii, neprihănirea, liniştea, trezvia, pocăinţa şi smerenia . . . 158
2. Harisma „morţii fericite" 170
3. Rugăciunea 175
Starea de rugăciune 175
Treptele rugăciunii 177
Formele rugăciunii 180
Rugăciunea lui Iisus 181
Rugăciunea liturgică 183
Rugăciunea liturgică, regulă a oricărei rugăciuni 185
Dificultăţile şi opreliştile 186
IV – LECŢIO DIVINA, CITIREA BIBLIEI . . . 189
V – PREOŢIA UNIVERSALĂ A LAICILOR ÎN TRADIŢIA ORIENTALĂ 194
VI – ÎNĂLŢAREA MISTICĂ 210